ספריה היסטורית־פילולוגית
יו״ל ע״י
הד״ר יהודה יונוביץ

Ha-Ra'yon ha-Meshihi be-Yisrael

הרעיון המשיחי בישראל

מראשיתו ועד חתימת־המשנה

Klausner, J.

מאת

ד״ר יוסף קלוזנר

פרופיסור באוניברסיטה העברית בירושלים

הוצאה שניה
מורחבת ומתוקנת מעיקרה

ירושלים
תרפ״ז

דפוס הפועלים, ירושלים.

להראש הראשון של האוניברסיטה העברית בירושלים,

ד"ר יהודה ל. מאגנס,

שכל מעשיו לשם־שמים,

למלאת לו חמשים שנה.

הקדמה.

שלשת החלקים הנכללים בספר הנוכחי לא נכתבו בזמן אחד. החלק האחרון שבהם בסדר, השלישי, הוא הקודם בזמן: הוא נכתב גרמנית, בתור דיסֶרטאַציה לקבלת תואר-דוקטור של האוניברסיטה בהיידֶלברג, עוד בשנת 1902; אלא שנתַּרגם עברית רק בשנת תרפ״ג. אחריו נתחבר החלק הראשון לסירוגים, בשנת תרס״ג ובשנות תרס״ז—תרס״ח (נתפרסם תחילה ב„השלח", כרכים י״ב, ט״ז וי״ח), ויָצא בתור ספר מיוחד בקראַקה תרס״ט. והחלק השני נכתב ונדפס בירושלים בשנת תרפ״א. החלק הראשון אזל מן השוק לפני עשר שנים ויותר.

הכתיבה וההדפסה לסירוגים הכניסו אי-שלמות ידועה לתוך החלקים השונים של הספר. ודבר זה הכריחני לעשות שינויים עיקריים גם בסגנונו וביחוד—בתכנו. הכנסתי לתוכו את כל החומר העצום, שנצטבר בידי על הענין הנדון במשך עשרים וחמש שנים, וגם סדרתיו מחדש והכנסתי לתוכו פיסקות ופרקים שלמים חדשים. ויהי רצון, שעבודתי המרובה והקשה בספר זה לא תהא לריק והספר ימצא קוראים מקשיבים לענינים המתגלמים בתוכו וחוקרים מתעסקים בפרובלימות, שנתעוררו על-ידו.

צעיר מאד הייתי כשנכתבו החלקים האחרון והראשון של הספר ועכשיו שיבה זרקה בי. ובמשך עשרים וחמש השנים, שעברו מיום שנדפסו החלקים הראשון והשלישי של הספר, נתפשט רעיון-הגאולה בישראל ופרץ אל תוך הלבבות כשטף מים כבירים. ונתדבק בו, ברעיון זה, עוד רעיון אחד, שיש לו קשר אורגאַני עמו: הסוציאַליות בתור רעיון של שוויון ושל צדק. כי אי־אפשר לו, לרעיון־הגאולה, בלא החלק החיובי של חזון-הנצח לנביאי האמת והצדק—הרעיון המשיחי, הרעיון של דעת האלהים המתגלה במוסר הנבואי, הרעיון של אחוַת-האנושיות ושלטון הצדק בעולם. אבל גדול הצער, שלא הרעיון הסוציאַלי העברי, הנבואי, המשיחי-הישראלי, הוא שנעשה יסוד ובסיס לקֵירוב הגאולה על אדמת החזון והיעוד הגדולים, אלא רעיון סוציאלי זר, מקושר במאַטריאליות כלכלית והיסטורית, שהאידיאליות הנבואית משחק לה. כל זה אינו יהודי, אינו ארצישראלי, ועל-כן אינו גם אנושי. הסוציאליות הציונית אי-אפשר לה, שתתבסס על מארקסיסמוס או על בולשיוויסמוס שלטוני-תקיף ומגשם את השוויון על-ידי מעשי-אונס. הסוציאַליות הציונית תהא נבואית, ספוגה ברעיון המשיחי הישראלי, או לא תהיה כלל. ואם ספר זה יועיל לתת מושג מן הקשר האמיץ, שיש בין הגאולה המדינית של ישראל בארצו ובין האידיאל של צדק, שלום ואחוה בין העמים כולם, ואם ימָצא אדם גְדָל-דעה, שיבסס עליו את הסוציאליות הנבואית ויניחו יסוד בבנין הבית הלאומי, המדיני־הרוחני, שלנו, אדע, שלא לשוא יגעתי ושיש שכר לפעולתי.

ירושלים-תלפיות, אסרו-חג של פסח תרפ״ז.

תוכן:

חלק ראשון:

הרעיון המשיחי בתקופת־הנביאים

מבוא.

גדלו ורוממותו של הרעיון המשיחי, זה הרעיון העברי המקורי, שהשפיע כל-כך על האנושיות כולה, שָׁבו את נפשי עוד מאביב-ילדותי, ובלבי נדרתי להקדיש לו עבודת שנים כדי לחקרו מכל צד ולבוא עד תכונתו. בשנת תר"ם קרבתי אל המלאכה לאסוף את החומר המרובה, שנצרך בשביל ספר שלם ומקיף על „הרעיון המשיחי בישראל מראשיתו עד היום הזה". ספר כזה אינו נמצא עדיין, לפי כל מה שידוע לי, בשום לשון שבעולם, חוץ מן הלשון האיטלקית, שבה כתב הפרופיסור היהודי דוד קאַשטילי מפלורנציה ספר נחמד בשם: „המשיח לפי היהודים"[1]. בשאר הלשונות יש הרבה ספרים על הרעיון המשיחי בתקופת-הנביאים[2], ויש גם אילו מונוגראַפיות, שמקיפות את תקופת-בית שני[3], ובמקצת—גם את התקופה התלמודית בכל הנוגע לאיזה פרט חשוב פחות או יותר מן הרעיון המשיחי[4]. אבל אין אפילו ספר אחד, שיקיף את היעוד המשיחי בכל תקופותיו, „מראשיתו עד היום הזה". ספרו האנגלי של דרֶמונד, שנקרא בשם הכולל: „המשיח היהודי"[5],

---

1) David Castelli, IL Messia secondo gli Ebrei, Firenze 1874. רק שלש שנים לאחר שנדפסו הדברים הללו ב„השלח" (כרך י"ב, קראקה תרס"ג — תרס"ד) נדפס ספרו של J. H. Greenstone, The Messiah Idea in Jewish History, Philadelphia 1906.

2) רוב הספרים ממין זה מנויים בספרו של קאשטילי (שנזכר בהערה הקודמת), עמ' 32, ובהקדמתו של הפרופ' פ. שמידל לספרו של Eugen Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim, B. I, Freiburg i. B. 1899, S VI, ובספרו של E. König, Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments, Stuttgart 1923, S. 72.

3) כזה הוא ספרו של Maurice Vernes, Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien, Paris 1874; P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen 1903

4) כאלו הם ספריהם של August Wünsche, Die Leiden des Messias, Leipzig 1870 (לספר זה יש גם שם עברי: „יסורי-המשיח", שנתן לו מחברו הנוצרי); של G. H. Dalman, Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend, Berlin, 1888, ושל P. M. Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs, Paris 1909; M. Rabinsohn, Le Messianisme dans le Talmud et les Midraschim, Paris 1907.

5) James Drummond, The Jewish Messiah, London 1877.

לפיכך מקוה הקורא למצוא בו את המושגים המשיחיים הישראליים בכל הזמנים, עסוק ביותר באותן הדעות המשיחיות, שיש למצוא בספרים הגנוזים (ה„אפוקריפים") והחיצונים ה„פסידאֶפינראַפים"). הדעות המשיחיות שבתלמוד באות בספר זה תמיד בתור נספחות אל הדעות שבספרים הנזכרים, והמחבר (נוצרי מלומד) הודה בעצמו, שבכל הנוגע להתלמוד מוכרח היה להשען על מה שמסר לו אחד מחכמי-ישראל באנגליה. מן הספרים שאחר התלמוד אין דרֻמונד מביא כלום. כך עושים כל התיאולוגים הנוצריים. ולא לפלא הדבר: הם חוקרים את הדעות המשיחיות של היהודים לא בתור תכלית מדעית בפני עצמה, אלא בתור אמצעי, כדי להכיר על-ידיהן את הדעות המשיחיות, ששלטו בימי צמיחת-הנצרות; ומנקודת-מבט זו אין להדעות המשיחיות שבספרים העבריים שאחר חתימת-התלמוד שום ערך.

ספרו של גרינסטון[1]) הוא קצר וסכומי יותר מדאי. ספרו של קאַשטילי מצטיין בהרבה מעלות גדולות. בו נתאחדו הדיוק וכובד־הראש המדעיים עם הסתכלות פילוסופית רחבה ועם הכרה היסטוריוסופית עמוקה. אבל יש בו שני חסרונות עיקריים. החסרון הראשון הוא תוצאת זמנו ומקומו של המחבר. קאַשטילי היה יהודי איטלקי משנות-השבעים. ידוע, שהרעיון המשיחי נעשה בידי יהודי-המערב כלי-זין חד כדי להלחם בו בלאומיות העברית. ורוח אנטי-לאומי ממלא גם את ספרו של קאַשטילי. קאַשטילי הוא, אמנם, אובייקטיבי עד כמה שאפשר; אבל סוף-סוף מבצבצת ועולה המגמה הקוסמופוליטית שבו מכל פרק ופרק של ספרו המצוין. כל הרעיון המשיחי נראה לו לפרקים כולו רוחני ואנושי-כללי, ובמקום שהצביעה המדינית והלאומית של רעיון זה בולטת יותר מדאי — הוא מצטדק על זה וכאילו מבקש התנצלות על שלא יכול עם-ישראל להתרומם עד למשיח רוחני וכללי. בגוף הספר הנוכחי יראה הקורא, שהשתדלתי להבליט את החלק האוניבֶרסליסטי (שהוא עדיין רחוק מאד מקוסמופוליטי) והרוחני של הרעיון המשיחי; אבל ביחד עם זה מצאתי לנכון, בשם האובייקטיביות המדעית, להטעים גם את החלק הלאומי והמדיני שבו. כמדומה לי, ששום נטיה בלתי-מדעית לא סימתה את עיני: העובדות דרשו ממני להראות את הכפילות והדו-פרצופיות של הרעיון המשיחי. האמת המדעית אינה צריכה לשום התנצלות.

אבל יש עוד חסרון עצום בספרו של קאַשטילי. למרות כל חירות-מבטו, למרות מה שקשה לכנותו בשם „ראַציונליסטָן" במובן המוגבל של מלה זו, הוא סוף-סוף מלא מן הרוח הדוגמתי של דורו. רעיון-ההתפתחות עדיין לא חדר אז (אנו עומדים בשנת 1874) אל המדע ההיסטורי כל צרכו. האמונות והדעות עדיין נחשבו אז פחות או יותר לעומדות למעלה מן הזמן והמקום. ולפיכך, כשהיה בא חוקר מדעי לתאר את אמונותיה ודעותיה של איזו אומה, היה משתדל לסדר אותן רק לפי קשורן ההגיוני. סדור זה נקרא בשם „סדור סכומי" (schematisch).

---

1) עיין העמוד הקודם, הערה 1.

הקשור ההיסטורי שבין האמונות והדעות, מה שהן תלויות במאורעות היסטוריים ובחלופי-הזמנים, עדיין היה אז רופף בידי החכמים. וקשור היסטורי זה רופף גם בספרו של קאַשטילי, אף-על-פי שהוא מטעימו במקומות אחדים[1]. לא לחנם הוא מצטער על שאין דוגמתיקה עברית מאושרת כמו שיש דוגמתיקה קתולית כזו[2]. את האמונות והדעות המשיחיות שבתקופת-הנביאים סדר, אמנם, בסדר כרונולוגי ולפעמים הוא מפיץ עליהם אור באמצעות המאורעות ההיסטוריים. ואולם, כשהוא מגיע להתקופה שאחר הנביאים, לתקופת הספרים הגנוזים והחיצונים, לתקופת התלמוד והמדרשים, הוא מסדר את האמונות המשיחיות רק על-פי תכנן וקשורן ההגיוני בלבד, בלא שישגיח בדבר, שבין ספר בן-סירא, למשל, ובין האמוראים הבבליים מונה פרק-זמן ארוך של שבע מאות שנה ובין ה„מדרשים התַנאיים" (מכילתא, ספרא, ספרי) ובין „מדרש-כונן", „מדרש-ויושע" ו„אותות-המשיח" ושאר המדרשים הקטנים, שהוציא א. יֶלינק ב„בית-המדרש" שלו תחילה, עברו אלף שנה. וכמה מרובים היו השנויים המדיניים והקולטוריים, שמצאו מקום בחייו של עם-ישראל במשך תקופה ארוכה ורבת-תוצאות זו!—. לכל זה לא שם קאַשטילי את לבו, כמו שלא השגיח בזה גם החכם הנוצרי Gfrörer[3]. הדעות המשיחיות של התנאים ושל האמוראים ושל מחברי המדרשים היותר מאוחרים באות כאן אלו בצד אלו, כאילו בנות תקופה אחת הן.

ספר, שיסדר את האמונות והדעות המשיחיות בכל הזמנים והתקופות על-פי השתלשלותן ההיסטורית ויַראה את התקשרותן ואחיותן במאורעות ההיסטוריים, לא נכתב עדיין. וספר כזה עלה במחשבתי לכתוב בשנת תר"ס.

חלק אחד מספרי זה, שהוא כולל את הדעות המשיחיות בְתקופת-התנאים, כתבתי תחילה בלשון גרמנית[4], ורק לפני שנים מועטות תרגמתיו עברית (הוא החלק השלישי של החבור הנוכחי). כתבתיו גרמנית, מפני שעל המשיחיות בתקופת-התנאים דוקה — למרות כל ערכה המרובה להבנת התפתחותה של הנצרות — לא נכתב עדיין שום ספר מיוחד, בשעה שיש בגרמנית כמה וכמה ספרים על הדעות המשיחיות של תקופת-הנביאים ותקופת הספרים הגנוזים והחיצונים. בלשון עברית רוצה אני לתת ציור שלם מהתפתחותו של הרעיון המשיחי מראשיתו עד היום הזה. לעת-עתה הגעתי עד חתימת-המשנה; אבל זהו היסוד

---

1) עיין, למשל, בספרו: Il Messia, p. 33.

2) עיין: Il Messia, Introduzione, pp. 6—30.

3) עיין: A. Fr. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils (oder Geschichte des Urchristenthums), Stuttgart 1838, B. II, 195—444.

4) Joseph Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, Krakau 1903 (Berlin 1904).

לכל השאר. אני חושב, שאִם נחקור אחר רעיון עברי מקורי זה, אחר התהוותו, השתלשלותו וצורותיו השונות במשך שלשת האלפים של שנות-התפתחותו כפי שהותנו על-ידי ההיסטוריה המיוחדת-במינה של עם-ישראל,—יתגלו לפנינו הרבה אֲפָקים חדשים בקורות-ישראל כולן, ולא פחות מזה — בהיסטוריה האנושית הכללית. נכיר את רוח-עמנו באחד מגילוייו היותר מקוריים, נדע את החלק החיובי שבפעולת-הנביאים ושבאגדה הישראלית ונתבונן אל אחת מן הסבות היותר חשובות לצמיחתה של הנצרות, ששמה „משיחיות" (Christianismus מן χριστός — משיח) נשאר לה עד היום הזה. וגם את העתיד של עמנו ושל האנושיות כולה יתן הרעיון המשיחי בלבנו: המשיחיות, שמוצאה מן העבר הקדום, היא סכום התקוות היותר נשאות לעתיד מזהיר, שצפו לו חולמינו היותר עדינים.

ווארשה, בחודש תמוז, תרס"ג — ירושלים, בחודש כסליו, תרפ"ז.

א.

אֱמוּנַת־הַמָּשִׁיחַ וְהַיִּעוּד הַמְּשִׁיחִי.

המלה העברית „משיח" (בארמית „מְשִׁיחָא", ביוונית χριστός — מן המלה הארמית נולדה הצורה היוונית Μεσσίας) הוא שם-תואר על משקל „צעיר", „נעים", „עשיר", וכדומה, ופירושו כמו „משוח" (בשמן). בכתבי־הקודש מתוארים בשם זה מלכים, ישראליים ונכריים, וכהנים גדולים, שהרי כל אלה היו נמשחים בשמן[1]. שאול, המלך הישראלי הראשון, כבר נקרא בשם „משיח-ה'" (שמואל א', כ"ד, ז). ואולם המלך הנכרי, הפרסי כורש, נקרא אף הוא כך (ישעיה, מ"ה, א'). גם הכהן-הגדול נקרא בשם „הכהן המשיח" (ויקרא, ד', ג' וה' וט"ז). אבל אף אנשים אחרים, מן הגדולים והמפורסמים שבאומה, שלא שמענו מעולם, שיהיו נמשחים בשמן, נקראים בשם זה: בפסוק „אל תגעו במשיחי", שהוא נִשְׁנה פעמַיים (תהלים, ק"ה, ט"ו, ודברי-הימים א', ט"ז, כ"ב), מסמנת מלת „משיחי" את האבות. במקומות אחרים (תהלים, פ"ט, ל"ט ונ"ב, וכנראה, גם תהלים, פ"ד, י') מציינת מלה זו את עם-ישראל כולו. מזה אנו רואים, שהשם „משיח", שהיה מתחילה רק כנוי להמשוח בשמן, נעשה מעט-מעט תואר של כבוד, שהוראתו „בחיר", מפני שהמשיחה בשמן היתה סמל הבחירה וההתנשאות. זוהי, בלא ספק, הרחבת-המושג, שנעשתה בזמן מאוחר, לא קודם גלות-בבל, מפני שתהלים, ק"ה, ודברי-הימים א', על כל פנים, אינם מזמן, שקדם להחורבן הראשון. והרחבה זו כפי הנראה, סייעה לכך, שהגואל המקוֻוה, המלך של העתיד ובחיר-ה' מלידה, נקרא אף הוא בשם „משיח". כי מלת „משיח" אינה באה כדי לציין את הגואל המקווה לא בכתבי־הקודש אף לא בספרים הגנוזים („כתובים אחרונים"). בפעם הראשונה אנו מוצאים אותה במובן זה בספר חנוך, ודוקא באותו חלק מספר „חיצוני" זה, שנתחבר, לדעתם של כל טובי-החוקרים, בימי הורדוס הראשון[2]. השם „משיח" באותו המובן המיוחד והמתמיד, שהיו משתמשים בו מתקופת-התנאים ואילך, הוא, איפוא, מזמן מאוחר הרבה יותר אפילו מזה, שבו נכתב הפסוק „אל תגעו במשיחי". ולפיכך אנו יכולים להחליט בבטחה, שמושג הגואל והפודה לא היה מתחילה קשור כל-כך אל מושג ה„משיחה", אל מושג המלך והכהן-הגדול.

---

1) ממה שכתוב במלכים א' (י"ט, ט"ז) נראה, שגם את הנביאים היו מושחים בשמן, אבל אין אנו מוצאים, שהנביא יהא נקרא בשם „משיח".

2) עיין: Emil Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II^{4}, 613; III^{4}, 279, 280. השוה לזה גם-כן: Eugen Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim, I, 2 und 128.

כי מושג הגאולה המדינית והרוחנית לא תמיד היתה קשורה במושג של משיח אישי. ויעוד זה — גאולה בלא גואל אישי — מונח בטבעה של ההשקפה הישראלית על האלהות ועל הנהגת-העולם. „כי לי בני ישראל עבדים — עבדַי הם" (ויקרא, כ"ה, נ"ה) — כתוב בתורה. „ותאמרו לי: לא! כי מלך ימלוך עלינו — וה' אלהיכם מלככם" (שמואל א', י"ב, י"ב) — צועק שמואל הרמתי. אין כל פלא, איפוא, אם אומה, שיש לה השקפה דתית-לאומית כזו, היתה מצפה גם לגאולה בלתי-אמצעית, שתבוא בדרך ישרה מה', בלא שיהא צורך בגואל אישי. ולפיכך אנו מוצאים בתקופת-הנביאים דברי-נבואה הרבה, שבלא שום ספק מכוונים הם אל הגאולה המקווה, ועם כל זה אין בהם אפילו רמז למשיח אישי. וכך הדבר גם בכל הספרים הגנוזים, שאמנם, באחדים מהם (בן-סירא, מ"ז, י"א; חשמונאים א', ב', נ"ז) מדובר על מלכות בית-דוד, שתשלוט לעתיד לבוא, אבל על האישיות המיוחדת של משיח אחד ומיוחד אין למצוא בהם אפילו רמז. וגם באחדים מן הספרים החיצונים אין זכר למשיח אישי. ולא עוד, אלא שגם את המאמר התלמודי המאוחר של האמורא ר' הלל: „אין להם משיח לישראל, שכבר אכלוהו בימי חזקיה" (סנהדרין, צ"ט ע"א), מפרש רש"י — ונראים דבריו — באותו מובן, שלא כפר ר' הלל ביעוד המשיחי בכלל: הוא לא האמין רק במשיח אישי לעתיד לבוא והיה מצפה, שהקב"ה בעצמו יבוא ויגאל את עמו (עיין רש"י, סנהדרין, צ"ט ע"א). ואולם ראוי לשום לב, שבתקופת-האמוראים כבר היתה האמונה במשיח אישי מושרשת כל-כך באומה, עד שהאמורא ר' יוסף נתרעם על דברים אלו של ר' הלל ואמר: „שרא ליה מריה לר' הילל"[1]. כי, כמו שהעירותי במקום אחר, בתלמוד אי-אפשר למצוא שום מאמר, שיָצא מפי תַנא ושיכול היה להוכיח, שהתנאים האמינו באפשרותה של הגאולה העתידה בלא אמצעותו של גואל אישי[2].

לפי זה יש להבדיל בין היעוד המשיחי הסתמי ובין אמונת-המשיח המבוררת יותר. הגדרתו של היעוד המשיחי היא: התקוה הנבואית לאחרית-הימים, שבה יהיו חירות מדינית ושלמות מוסרית ואושר ארצי לעם-ישראל בארצו ולכל המין האנושי כולו. ואולם הגדרתה של אמונת-המשיח היא: התקוה הנבואית לאחרית-הימים, שבה יביא גואל חזק בכחו ורוחו גאולה שלמה, מדינית ורוחנית, לעם-ישראל, וביחד עם זה — גם אושר ארצי ושלמות מוסרית להמין האנושי כולו.

כל מה שיש ביעוד המשיחי יש גם באמונת-המשיח. אלא שבזו מוטעָמות יותר הגאולה משעבוד לאומי וחשיבותה המרובה של אישיות מדינית ורוחנית רמה ונעלה מאד.

החלקים השונים של אמונת-המשיח — שבה כבר כלולים גם חלקי היעוד הלאומי — היו הולכים ומשתנים, קודם כל, תחת השפעתם של המאורעות ההיסטוריים, אף-על-פי שהטעמתו של חלק זה או אחר היתה תלויה פחות או יותר גם באָפים הפרטי של מבשרי-היעודים.

1) עיין: J. Drummond: The Jewish Messiah, London 1877, שבפרק מיוחד בשם: Conception of Ideal Kingdom without a Messiah (pp. 226—277) הוא מוכיח, שעל-פי רובם של כתבי-הקודש והספרים הגנוזים והרבה מן הספרים החיצונים אפשר לה, לגאולה, בלא משיח.

2) עיין לחלן, חלק ג', ראש פרק ז'.

באותן התקופות, שבהן עדיין חי עם-ישראל חיים מדיניים חפשיים בארצו, היו השלמות המוסרית והאושר הארצי מוטעמים ביותר; ואולם בתקופת תשעבוד והגלות היתה השאיפה לחירות מדינית נוטלת מקום בראש. בתקופות של חירות לאומית היה החלק העולמי, האוניבֶרסאַלי, של התקוות המשיחיות עיקר גדול ברעיון המשיחי, ובימי צרה ומצוקה לעם ישראל היה החלק הלאומי מוטעם הרבה יותר. אבל דבר זה אנו יכולים להחליט בבטחה גמורה: באמונת-המשיח של עם-ישראל הולכים שלובי-זרוע החלק המדיני עם החלק המוסרי והחלק הלאומי עם החלק העולמי[1]. רק הנצרות נסתה להוציא מתוך אמונת-המשיח את החלק המדיני והלאומי שבו ולהשאיר רק את החלק המוסרי והרוחני בלבד. אבל השפעתה של היהדות על הנוצרים הראשונים היתה חזקה כל-כך, עד שה„חִיליאַסטים" (הנוצרים הקדמונים, שהאמינו, שישו המשיח ישוב וְיֵרד על הארץ וְיַיסד את מלכות-אלף-השנה) היו מציירים להם את מלכות-השמים מלאה אושר גשמי וארצי כהיהודים ממש.

כי מלכותו של המשיח העברי לא היתה מצטיירת מעולם כ„מלכות לא מעולם זה" (יוחנן, י"ח, ל"ו). גם המשיח העברי בא לתקן עולם במלכות-שדי, אך העולם המתוקן הוא העולם הזה. העולם המשיחי העברי נעשה מוסרי ונאצל ומרומם, אבל הוא נשאר אַרצי. מלכות-שמים של המשיח העברי היא לא רק בנפשו של האדם פנימה, אלא גם על הארץ. „כפילות" זו של אמונת-המשיח העברית היתה תוצאה ישרה מאָפיו של העם העברי, שאינו מגיע ברוחניותו עד לידי קיצוניות: את הקרקע הארצי שתחת רגליו אינו מאַבד לעולם. הילכך לא הבדיל עם-ישראל את האמונה, שהיא רוחנית, מן החיים החברותיים, שהם מעשיים ומדיניים. הילכך לא היה יכול ישראל לצייר לו אדם, שהשיג מדרגה אלהית גמורה. והילכך לא היה גם המשיח שלו כולו רוחני: הוא היה רוחני ומדיני כאחד. כמו שנראה בפרק הבא, היתה גם השתלשלות התפתחותו ההיסטורית של הרעיון המשיחי אחת מן הסבות העיקריות, שעל-ידיהן נעשה מורכב משאיפות מדיניות ורוחניות, שנתמזגו והיו לאחדות. ובמרוצת הספר הנוכחי יראה הקורא, שהכפילות הנזכרת היתה צריכה לברוא, במסבות היסטוריות ידועות, גם משיח כפול: משיח בן יוסף—משיח ארצי, שנלחם בגוג ומגוג ונופל במלחמה—ומשיח בן-דוד—משיח רוחני, שמתקן את העולם במלכות-שדי[2]. החלק המדיני של אמונת-המשיח, שבימי-קדם היה נוטל, כאמור למעלה, מקום בראש בימי הצרה והמצוקה דוקה, מפני שהוא הריהו מבשר נחומים ותקוה, שתשוב החירות המדינית לעם-ישראל,—נתדלדל, אמנם, בימי-הבינים יותר ויותר, מפני שאז נראתה תקות ישראל להיות מחדש לעם מדיני בארצו כבלתי-אפשרית בדרך-הטבע. הצפיה לגאולה נִסית כאילו חִנקה את השאיפה המדינית, שהיא כלולה ביעוד המשיחי. ואולם צביעה מדינית ידועה נשארה אפילו להתנועות המשיחיות המרובות של ימי-הבינים: אפילו משיחי-השקר מעין דוד אלרואי ושבתי צבי, ששאפו למלכות-שדי על-ידי מסתורין וקבלה מעשית, רצו, סוף-סוף, שמלכותם תהא גם ארצית ותשתרע בארץ-האבות דוקה. ובימינו ולעינינו שב לתחיה החלק

---

1) עיין: „אחד-העם", על פרשת-דרכים, III, 68.

2) עיין להלן, חלק ג', פרק א' ופרק ט'.

המדיני-הלאומי שבתקות-הגאולה ביחד עם החלק הרוחני-העולמי שֶׁבַּיעוד המשיחי. הכפילות המתוארת למעלה של אמונת-המשיח העברית נותנת זכות-קיום לשני הזרמים הללו שברעיון-הגאולה. ורק כשישתפכו שניהם והיו לנחל שוטף ואדיר אחד תוכל התנועה העברית היותר עצומה לחשוב את עצמה ליורשת נחלתו של הרעיון המשיחי, שאמנם, היה משנה את צורתו לפי המאורעות והמסבות, אבל תמיד היתה מונחת ביסודו שאיפה אחת גדולה: לגאול את ישראל משעבודו ומכל צרותיו ולהביא תשועה לאנושיות כולה על ידי תשועת-ישראל, שתקדם לה ותיַשֵׁר לפניה את המסילה...

ב.

מוֹצָאוֹ וְרֵאשִׁיתוֹ שֶׁל הָרַעְיוֹן הַמְּשִׁיחִי.

אל שלש המתנות הטובות, שהנחיל עם ישראל לעולם כולו: אחדות-האל, מוסר צרוף ונביאי האמת והצדק,—צריך לצרף מתנה רביעית: אמונת-המשיח.

שום אומה שבעולם לא ידעה אמונה כזו. הן אמנם, תיאולוגים נוצריים שונים, שרצו לגזול מישראל גם את אלהיו, נסו לגזול ממנו את משפט-הבכורה, שיש לו על אמונת-המשיח, ולמסרו להאשורים, המצריים והפרסיים[1]. ואולם אף המצדדים בזכותה של ההשפעה הבבלית מוכרחים להודות, שאין בספרות השומרית-הבבלית „צפיה ברורה לשיבת השלום של גן-העדן, שבו תושלם ההיסטוריה"[2]; ואף המודים בדבר, שהדחיפה הראשונה והקדומה באה להרעיון המשיחי העברי מן המצריים, הפרסיים והבבליים, רואים את היתרון הגדול לאין שיעור של האידיאלים המשיחיים העבריים[3]. העם היותר מקורי שבעולם — העם היווני—לא היה לו שום

---

1) עיין על זה, קודם כל, בספר החשוב של H. Gressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905, SS. 36, 160, 190, 206, 215, 245, 247, Anm. 1, 255, 265, 285, 291, Anm. 2; A. Jeremias, Handbuch der Altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913, SS. 205—225; E. Sellin, Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung, Berlin 1909, SS. 38—46. ווילהלם בוסי (W. Bousset, Die Jüdische Apokalyptik, 1903; Die Religion des Judentums im Neutestamentlichen Zeitalter, 2 Aufl., 1906) השתדל להוכיח, שהמשיח הישראלי מימי בית שני דומה ל„סַאושיאנט" (Saoshyant) הפרסי, ופ. פולץ (P. Volz, Die Vorexilische Jahweprophetie und der Messias, Götingen 1897) משער, שעד יחזקאל לא היה להנביאים שום אידיאל של מלך-משיח. נגד גריסמאן ביחוד עיין: Nathanael Schmidt, The Origin of Jewish Eschalotogy (Journal of Biblical Literature, XLI [1922], 102-114); נגד גריסמאן, ירמיאס, סילין, ועוד: Ed. König, Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments, Stuttgart 1923, SS. 20—55; ונגד פולץ יצא אף גריסמאן עצמו (בספרו הנז', עמ' 238—250). רודולף קיטל, שנוטה להשפעה בבלית-מצרית קדומה, מגביל אותה תכלית-הגבלה ורואה אותה רק בתור אפשרות, שהרי הרשמים העיקריים של היעוד המשיחי העברי חסרים גם בספרות הבבלית וגם בספרות המצרית (עיין: R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, 5 Aufl., Gotha 1922, II, 256—257, Anm. 3.

2) עיין: W. Eichrodt, Die Hoffnung des ewigen Friedens im Alten Israel, 1920, S. 155 (ועיין גם-כן שם, עמ' 142).

3) עיין: A. Jeremias בספרו הנז', עמ' 225; סילין, בספרו הנז', עמ' 42—43; 44—45.

יעוד משיחי ממש, ו„האֶקלוגה הרביעית" של ווירגיליוס היא מאוחרת כל-כך, עד שאין להטיל ספק בחשפעתה של הסיבוּלָה היהודית הקדומה על משורר רומי זה, או אפילו של נביאי-ישראל בתרגום יווני—בדרך ישרה או בלתי-ישרה. וה„סַאושיאנט" הפרסי המשולש עדיין רחוק הוא מן המשיח העברי תכלית-ריחוק, וזַרַתוּשְׁתְּרָה חי בזמן מאוחר יותר מדאי (לערך 660—583 קודם ספה"נ), וקשה להאמין, ששלשת ה„משיחים" (הסאושיאַנטים), שהם צריכים להיות כולם בני-זרתושטרה, הם הם שגרמו להתהוותו של היעוד המשיחי העברי, שכבר אנו רואים אותו מפותח כולו בימי ישעיהו ועוד קודם לו[1].

כיצד אפשר לבאר חזיון נפלא זה: התפתחותו הנפלאת של הרעיון המשיחי בקרב עם יחיד ומיוחד, בקרב עם-ישראל, עד לידי אותה מדרגה, שאין דומה לה בשום אומה ולשון? —

את התשובה על שאלה זו יש לבקש בהיסטוריה העתיקה של האומה הישראלית.

היעוד המשיחי הוא תור-הזהב לעתיד לבוא. ואולם כל העמים העתיקים, חוץ מישראל, יָדעו לספר רק בתור-הזהב לשעבר. הרבה מן הפילוסופים וחוקרי-האמונות כבר השתוממו על העובדה הנפלאה, שכל העמים הקדמונים קִלסו ורוממו את תור-הזהב, שכבר היה, ורק עם-ישראל לבדו ספר נפלאות מתור-הזהב, שעוד יהיה: מצבו המאושר של אדם הראשון בגן-עדן הוא קצר כל-כך, עד שקשה לכנותו בשם „תור". סבתו של הבדל זה בין ישראל לעמים נעשית מובנת לנו כשאנו מתבוננים אל המסָרות ההיסטוריות הקדומות של עם-ישראל. ההיסטוריה הקדומה, הפרימיטיבית, של כל עם ועם מצטיירת ברגילות ברמיונו כתקופה של אושר ושלווה, כמו שמצטיירת תקופת-הילדות במוחו של כל אדם, שילדותו לא היתה אפלה ביותר. לא כן ההיסטוריה הקדומה של עם-ישראל. ילדות אפלה היתה לעם מוכן-לפורענות זה. אבותיו הראשונים מוכרחים לנוע מארץ אל ארץ מפני הרעב הכבד שבארץ־מולדתם פעם אחר פעם. וכשהם נעים ונדים בארצות נכריות, הם סובלים מזדונם ועריצותם של מלכי הארצות הללו (פרעה, אבימלך, שכם בן חמור). וזמן קצר אחר פטירתם של האבות מתחַלֶּת עבדות-מצרים בכל עינוייה הנוראים. שום אומה שבעולם אינה יודעת יסורים כאלה בראשית-ילדותה. ההיסטוריה הישראלית נעשית עוד בזמן היותר קדום היסטוריה של פגעים. עבר מזהיר אין לעם-ישראל, והוא מוכרח לכונן את מבטיו אל עתיד מזהיר. הוא נִנְהָה אחר פודה ומציל מפגעיו וצרותיו, הוא שואף אל גואל ומושיע. ומושיע כזה מופיע לו בצורתו של משה. השם „משה" עצמו כבר מורה על-פי האֶטימולוגיה העממית על מוציא ופודה[2]. „מושיען של ישראל" קורא לו התלמוד[3]. לא מענייננו הוא זה לחקור כאן, אם יש גרעין היסטורי בספורים על האבות, וכמו-כן—אם

1) עיין: J. Scheftelowitz, Die Altpersische Religion und das Judentum, Giessen 1920, SS. 197, 202—203.

2) על-כן אינו נקרא „משוי", כפי שהיה מחייב הפסוק: „כי מן המים משיתהו" (שמות ב', י'), כמו שכבר העירו המפרשים הקדומים. בעצם, ודאי, זהו שם מצרי, שהוא חלק מן השמות של כמה וכמה ממלכי-מצרים (תוּטְמֶס, אַאמֶס).

3) סוטה, י"ב ע"ב (ועיין שם, י"א ע"ב וי"ג ע"א); סנהדרין, ק"א ע"ב.

שעבוד-מצרים היסטורי הוא כולו או רק מקצתו, ואם יציאת-מצרים תחת הנהגתו של משה עובדה היסטורית היא או אינה אלא דברי-אגדה. כאן די בעובדה, שכבר בזמן קדום מאד, לפי הערך, היו המָסָרות בדבר גלות-מצרים ויציאת-מצרים מפורסמות באומה מאד. במוחה של האומה נצטיירה, איפוא, כל ילדותה עוד בזמן קדום-ביחס כמלאה פגעים ושעבוד ועבודת-פרך. ספורים של פגעים, כאותם שאנו מוצאים בפרשיות הראשונות של ספר „שמות", אי-אפשר שלא עשו רושם חזק על כל עם־ישראל; והכבוד והיקר, שהעם היה צריך לרחוש לאישיותו הרוממה והגראַנדיוזית של הגואל הראשון, אי-אפשר שלא יהיו גדולים ביותר. וזה האיש משה, זה הגואל הגדול, הרי לא רק פדה את ישראל מכל צרותיו החמריות ומשעבודו המדיני, אלא גאָלו אף מבערותו ומעבדותו הרוחנית: הוא היה לא רק מנהיג וְדַבָּר להאומה הישראלית, אלא גם מחוקק ונביא. התמונה הרוממה של משה היתה צריכה, איפוא, להתרשם ברוחה של האומה ולהעָשות סמל של הגואל בכלל. הגאולה המדינית והרוחנית היו צריכות להתאחד בהכרתה של האומה ולהיות למפעל גדול אחד של ישועה ופדות. וכך נולדה הכפילות של הגאולה, שהיתה צריכה להטביע את חותמה על הגואל של העתיד: על המשיח המקווה.

חוקרים שונים מחליטים, שהרעיון המשיחי היה יכול להוולד אך ורק אחר שמלכו מלכים בישראל, שהרי הנביאים ציירו את המשיח כמלך תקיף ושליט עליון[1]. אבל הם שוכחים, ראשית, שאין הנביאים מכנים את הגואל בשם „משיח"[2], ובכן לא היתה בימי־הנביאים ה„משיחה" של המלכים סימנו המובהק של הגואל; ושנית, את התכונות הרוחניות-המוסריות של המשיח, שהן סוף-סוף העיקר בציורים הנבואיים מן המשיח, אותן דוקה קשה למצוא לא רק במלכי-ישראל, אלא אף במלכי-יהודה. והתכונות דוקא הללו היו מצויות במשה. ובמשה נמצאו לא רק התכונות הרוחניות של המשיח, אלא גם התכונות המדיניות. משה היה לא רק מחוקק, אלא גם מנהיג-האומה, השליט העליון על גורלה. הוא נלחם את מלחמותיו של העם בעמלק, בסיחון ועוג ובמלכי-מדין: אם הוא עצמו לא פָקַד את צבא-המלחמה, במלחמת עמלק ומדין, הרי סוף-סוף על-פי פקודתו ותחת השגחתו נלחמו יהושע בן נון ופנחס בן אלעזר. בתלמוד ובמדרש הוא נקרא „מלך" כמה פעמים[3]. התואר „גבור" נאה לו לא פחות מן התואר „חכם"[4]. הוא היה חורץ משפט-מות על חייבי מיתות-בית-דין, הוא היה ראש-האומה בימי-שלום והמפקד הראשי של צבאותיה בימי-מלחמה. אמנם, לא אלו הן תכונותיו העיקריות של משה; אבל ממש כך הן גם תכונות אָפיו של המשיח: עיקרן הן התכונות המוסריות-הרוחניות, ואולם גם את התכונות המדיניות אין הוא חסר.

---

1) עיין: F. Giesebrecht, Beitrage Zur Jesajakritik, 1890, S.26; Eugen Hühn, Die messianischen Weissagungen, I, 4. — השוה גם כן: דור דור ודורשיו לראיה וויס, I, 28—34.

2) עיין למעלה, פרק ראשון, עמ׳ 7.

3) עיין, למשל, זבחים, ק״ב ע״ב; סדר עולם רבה, פ״ד.

4) עיין נדרים, ל״ח ע״א, ושבת, צ״ב ע״א.

בעלי-התלמוד הרגישו בחושם הלאומי הדק את היחס והקשר, שיש בין היעוד המשיחי וּבין יציאת-מצרים, בין משיח וּבין משה. את משה הם מכנים „גואל הראשון"[1]) בניגוד אל המשיח, שהוא „הגואל האחרון"[2]). הם מדמים את משה למשיח בכמה דברים[3]). כשם שהביא משה גאולה לעמו, כך יביא גאולה גם משיח[4]). כשם שנתחנך משה בבית-פרעה, בין אויבי-עמו, כך יֵשב גם משיח בעיר רומי, בין מחריבי-ארצו[5]). כשם שהוכרח משה, לאחר שנתגלה לאֶחיו במצרים וּבשר להם, שהגאולה קרובה, להעלם לזמן-מה, כך אף משיח יוכרח להסתתר אחר ההתגלות הראשונה[6]). כשם שעבר משה ממדין למצרים רוכב על החמור (שמות, ד', כ'), כך יבוא גם משיח רוכב על החמור. כשם שהמטיר משה מָן מן השמים, כך ימציא משיח מיני-מזונות שונים בדרך נס. וכשם שנתן משה לבני ישראל בארות ועינות-מים במדבר, כך יזיל גם משיח פלגי-מים בחרבה[7]). ולא עוד, אלא שאפילו קבלת-היסורים מפני עוונותיהם של אחרים, שהאגדה העברית המאוחרת מיחסת למשיח (זהו מה שקוראים חכמי-הנוצרים: Stellvertretendes Leiden, ובנצרות נעשה דבר זה עיקר־אמונה חשוב מאד) מיוחסת בתלמוד גם למשה רבינו[8]).

הדברים המובאים מן התלמוד והמדרשים, שברובם הם שייכים לאמוראים ונאמרו בזמן מאוחר מאד, אינם יכולים, כמובן, להיות ראיה היסטורית, שאמונת-המשיח צמחה באמת מן המָסֹרוֹת הנפלאות על משה, הגואל הראשון. הבאתי אותם בזה רק כדי להראות, שהמסרות הללו בדבר „מושיען של ישראל", שהוציא את עמו מן הגלות הראשונה, כוללות את השָׂפִיר האמתי, שממנו היה הרעיון המשיחי מוכרח להתרקם. עוד בזמן מאוחר ביחס, בתקופת-האמוראים, היה הקשר שבין הגואל הראשון להגואל האחרון מורגש ומוכר לחכמי-ישראל. השעבוד והפגעים, שבהם מתחילות המָסָרות הראשונות של קורות-ישראל, בעל-כרחם הולידו בקרב ישראל את השאיפה הכבירה לגאולה[9]); והמסרות הראשונות בדבר

---

1) רות רבה, על הכתוב: ליני פה.

2) ב"ר, פ' פ"ה.

3) „א"ר: לא איברי עלמא אלא לדוד, ושמואל אמר למשה, ור' יוחנן אמר למשיח" (סנהדרין, צ"ח ע"ב).

4) ב"ר, פ' פ"ה; שמו"ר, פ"א; תנחומא, שמות, סי' ח'.

5) שמו"ר, שם; תנחומא, שמות, סי' ח', ותזריע, סי' ח'. השוה גם-כן: סנהדרין, צ"ח ע"ב.

6) במד"ר, פי"א; שיהש"ר, עה"כ: דומה דודי; פסיקתא רבתי, פל"ו, הוצאת מאיר איש שלום, קס"א—קס"ב.

7) קה"ר, עה"כ: מה שהיה; מדרש שמואל, פי"ד (הוצאת בובר, עמ' 90) גם אליהו הנביא, המבשר את ביאת-המשיח, נמשל בכמה דברים למשה, מפני שגם הוא בחיר-ה' ובמובן ידוע גם גואל. את מראי־המקומות עיין ספרו האיטלקי של קאסטילי, עמ' 197—198. השוה גם-כן: שם, עמ' 213—214.

8) עיין: ברכות, ל"ב ע"א, ובאריכות: סוטה, סוף פ"א (י"ד ע"א).

9) זה אינו מוציא את האפשרות, שחלק הפורענות שברעיון המשיחי יש בו מ„ריח-האדמה של ארץ-ישראל", כמו שהוכיח גריסמאן בשני ספרים נאים. עיין: H. Gressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, S. 192; Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion, Berlin 1909.

הגואל הראשון בהכרח הטביעו את חותמן על שאיפה זו, כלומר, על האידיאל של הגאולה. וכך נולדו בקרב ישראל גם היעוד המשיחי הסתמי וגם המשיח האישי. כי האידיאל של הגאולה הוא היעוד המשיחי והאידיאל האישי של הגאולה הוא אמונת-המשיח.

ואידיאל נשגב זה, שהיה לו משה לסמל, היה צריך, הודות להשתלשלות-המאורעות בהיסטוריה הישראלית, להתחזק ולהכות שורש באומה. מעולם לא סבל עם צעיר ומנצח פגעים וצרות בארץ, שכבש בחרבו ובקשתו, כמו שסבל עם ישראל אחר מותו של יהושע. תושבי הארץ מלפנים, שנחשבו למנוצחים, היו כובשים ומענים שבטים שונים מישראל זה אחר זה. „ויזעקו בני ישראל אל ה׳"—בטוי זה אנו מוצאים בספר „שופטים" פעם אחר פעם. תקופת-הגבורים היא התקופה ההיסטורית הקדומה של כל העמים; ואולם אפילו עם אחד אינו יודע לספר באגדותיו הקדומות בעינויים ולחיצות מרובים כל-כך כעם-ישראל. וכשהיתה צעקתו של העם הנענה עולה השמימה, „היה מקים ה׳-כך מספר ספר „שופטים"—מושיע לבני ישראל". גואל אחר גואל עמדו להם. אלה היו ה„שופטים", שלא היו דיינים כלל, כמו שלא היו זה גם ה„שופטים" (Suffetae) של בני קרת-חדשה, צאצאי-הצורים. ה„שופטים" היו מושיעים מדיניים: לוחמים אדירים, גבורים אמיצים ושליטי-ארעי, על-פי רוב בימי-מלחמה בלבד, ולפעמים (כמו שאנו מוצאים בגדעון)—גם בימי-שלום. לה„מושיעים" הללו היו התכונות המדיניות של משה, ובגבורתם במלחמה היו עולים עליו; אבל חסרים היו את התכונות הרוחניות-המוסריות של משה. כל אחד מן השופטים היה „משיח" זמני לשבטו או לשבטים אחדים במובן המדיני, אבל לא במובן הרוחני. זה היה מין בר-כוכבא קטן ומצליח. לשמואל, השופט האחרון, היו כל התכונות הרוחניות של משה וידוע, כמה הפליגו בעלי-התלמוד בשבחו[1]; אבל את התכונות המדיניות היה חסר. ולהמלך הישראלי הראשון, שאול בן קיש, חסרו התכונות הרוחניות של משיח. הוא נקרא, אמנם, בכתבי-הקודש בשם „משיח-ה׳," אבל כבר אמרתי, שדברים אלה צריך להבין באופן פשוט: הוא היה בחיר-ה׳ ונמשח למלך[2]). הטפוס האמתי של המשיח העברי היה המלך הישראלי השני, דוד בן ישי. כשרונותיו המדיניים הגדולים, שבאמצעותם עלה בידו לאחד את כל שבטי-ישראל ולעשותם אומה אחת גדולה ותקיפה לפי המושגים של זמנו, גבורתו ואומץ-לבו הנפלאים, שנתגלו במלחמותיו הגדולות בכל שכני ארץ-ישראל, ונצחונותיו המפוארים, שניצח את כל אותם העמים, שישראל היה משתעבד להם עד ימיו,—כל אלה היו צריכים לעשותו בעיני-העם למושיע המדיני היותר גדול מכל אלה, שעמדו לישראל בכל הזמנים. אבל גם תכונותיו הרוחניות הכשירוהו להעָשות בעיני-העם טפוסו האידיאלי של המלך המשיח. למרות מה שהתיחס באכזריות אל המואבים והעמונים, שמדדם בחבל והעבירם במגרה ובמגזרות-הברזל, או אל בניה של רצפה בת איה, שצוה לתלותם, וכדומה, ולמרות מעשה בת-שבע, שהתורה לא כסתה עליו, היה דוד סוף-סוף—כמובן, אם נשפטהו על-פי זמנו ועל-פי תכונותיהם של מלכי-

---

1) עיין, למשל, נדרים, ל״ח ע״א.

2) עיין למעלה, ראש פרק ראשון, עמ׳ 6.

הקדם — מלך אידיאלי. על-ידי דבריו הקשים של אֶרְנֶסְט רֶנַאן על דוד[1]) היה בשנים האחרונות כמעט למוּדה בין החוקרים להקטין את ערכו של דוד ולמעט את דמותו ההיסטורית. ובמה מסתייעים החוקרים הללו? — אך ורק בעובדות המגונות, שמסופרות עליו במקרא. ואולם, אם הם נותנים אמון בעובדות שבמקרא, אם הם מודים, שהתורה לא חסה אפילו על ילדי-שעשועיה והיא מספרת עליהם „אמת מרה", — מפני-מה אינם נותנים אמון גם באותן העובדות המרובות שבמקרא, שבהן מופיעה לפנינו דמותו של דוד מלאה זיו ומפיקה נוגה?... במקרא אנו רואים את דוד עושה מעשי-אכזריות, אבל כמו-כן אנו רואים אותו שם מודה על פשעיו ומתחרט עליהם, אוהב אפילו את בנו אבשלום חמורד יותר מנפשו, גומל חסד לשאול שונאו כשהלז נמצא בכפו ומקונן על מותו לאחר שנהרג, מתיר לנתן הנביא לדבר כל מה שבלבו ודואג להאמונה הלאומית בלב תמים. ודאי, האגדה העממית הפריזה הרבה על שבחיו ומדותיו הטובות ולא נתקררה דעתה עד שעשתה אותו מחבר של מזמורים שונים בספר-תהלים; אבל עובדה זו בלבד, שהדמיון העממי סִפְּחַ ורִבָּה ורומם ונִשא גבור לאומי זה לא רק בתור מלך בעל כשרונות מדיניים מצוינים, אלא גם בתור בעל תכונות דתיות-מוסריות רוממות מאד, — עובדה זו בלבד מוכיחה, שאמנם, היה דוד אדם בעל מדות תרומיות הרבה. מאפס יֻלַּד רק אפס. התכונות המדיניות המצוינות ביחד עם התכונות הדתיות-המוסריות הללו עשו את דוד להטפוס האמתי של הגואל ולאביה של אותה המשפחה המולכת, שהמשיח צריך להיות אחד מצאצאיה. לא רק השם „בן-דוד" נעשה לתואר מתמיד של מלך-המשיח, אלא אף השם „דוד" עצמו. הנביא הושע אומר על ימות-המשיח: „אחר ישובו בני-ישראל ובקשו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם" (הושע, ג', ה'). ובתלמוד יש דעה אחת, שהמשיח המקווה יהיה דוד עצמו או יִקָּרא בשם „דוד"[2]).

ובין כה וכה מתפתחת הנבואה בישראל, ובממלכות אפרים ויהודה קמים נביאים, שמרחיבים ומעמיקים את האמונות והדעות של שבטי-ישראל. ועל-ידיהם מקבל גם היעוד המשיחי כמעט צורה חדשה לגמרה.

כי היעוד המשיחי הוא החלק היובי שבדברי-הנביאים. בתור מוכיחים ומטיפים היו הנביאים בהכרח בעלי-שלילה גדולים. עוד המלך אחאב מאשים את אחד מנביאי-ה', ש„לא יתנבא עליו טוב, כי אם רע" (מלכים א', כ"ב, ח'). כל מלחמתם של נביאי-האמת בנביאי-השקר סבבה רק על זה, שנביאי-השקר חזו מה שרצה העם, כי יחזו: טוב ואושר ושלום בַּהֹוֶה — ושבחו את מעשי-המלכים, השרים והעם; בשעה שנביאי-האמת לא היו מרוצים מן ההוה לעולם וגינו גם את מעשי-העם וגם את מעשיהם של העומדים בראשו בדברים קשים מאד. לנגד עיניהם היה מרחף אידיאל רם, שהמציאות היתה רחוקה ממנו תכלית-מרחק,

---

1) עיין: 411—451, E. Renan, Histoire du peuple d'Israel, I.

2) ירושלמי, ברכות, פ"ב, ה"א, בברייתא, שנראה, אמנם, שאינה עתיקה כל-כך: השוה מאמריהם של ר' יהודה אמר רב ורב פפא בסנהדרין, צ"ה ע"ב, והסימן „דוד מלך ישראל חי וקיים", שמסר רבי (ראש השנה, כ"ה ע"א). ולהלן, בחלק ג', פרק ז', הארכתי בזה.

ואף לא נסתה ולא שאפה להתקרב אליו. מה שיש היה רע בעיני הנביאים; טוב הוא רק מה שצריך להיות, ולפי הכרתם הפנימית—גם יכול להיות. הרע היה, איפוא, בהווה והטוב—לעתיד לבוא; הרע היה במציאות והטוב—באידיאל. והטוב המקווה, האידיאל, שיהא למציאות לעתיד לבוא,—זהו היעוד המשיחי לכל מלוא-עסקו. וכך העמיק והרחיב הנגוד העצום שבין המציאות והאידיאל את היעוד המשיחי הקדום ועשה אותו רעיון עולמי ונצחי[1]. יותר שהיו הנביאים בלתי-מרוצים מן ההווה, יותר שהיו מתמרמרים על המציאות שבימיהם והיו מוכרחים ליסר את העם, לנבא לו יום רע, תלאות ומצוקות,—יותר היה לבם הפצוע והנחלה על שבר בת-עמם מבקש נחומים בחזיונות ודמיונות ל„אחרית-הימים". שם, בעולם־העתידות, היה דמיונם מרקיע לשחקים, והאידיאל, שהיה חי בלבם הגדול, היה נעשה להם מציאות גמורה. ובמציאות עתידה זו היה מנחמים את העם האומלל, שהרבה כל-כך לסבול מאויבים וצרים מחוץ וממאשרים מתעים ומורי-שקר מבית. כל האהבה הרבה, כל החמלה הגדולה כים, שהיו ממלאות את לבם הרחמן, שעתים קרובות כל-כך היה אנוס להתאכזר על עמם האהוב, לקרוא לו בכל מיני שמות של גנאי ולנבא לו כל הרעות שבעולם,—היו מסתחפות אל תוך הציורים המשיחיים והיו ממלאות אותם זיו ונוגה, חוסן לאומי ורוממות רוחנית.

אבל לא זה בלבד. הנביאים הכניסו לתוך היעוד המשיחי גם את הקוים האנושיים-העולמיים והרוחניים-המוסריים, שמתחילה היו רשומיהם ניכרים בו רק מעט. עד ימי-הנביאים היה המושיע כמעט רק גואל חוק לעמו משעבוד מדיני,—ואולם הנביאים, שדרשו תמיד צדק ומשפט ושהשקפתם התרחבה והקיפה את מלוא כל העולם כולו, הרחיבו והעמיקו גם מושג זה. עד ימי-הנביאים היה העם מרגיש ביותר ברע המדיני, שמצא אותו, ברוע השעבוד והגלות. הנביאים, שהיו נושאי-דגלם של האמת והצדק בימיהם, היו הראשונים בישראל, שהתחילו מרגישים, שיש בעולם רע יותר גדול מזה,—הרע האישי, כלומר הרע, שאדם עושה לחברו. הרגשה זו הביאתם לידי הכרה, שאין הרע מקרי ושאינו עובר גם כשבא הקץ להשעבוד וההכנעה לעם אחר; וגאולה מרע אישי זה היתה ראש כל שאיפתם. לא לפלא הוא, איפוא, שעל-פי רוב היו הנביאים מציירים בדמיונם את הגאולה מן הרע האישי בתור גאולה אישית. והאיש, שיביא לעולם גאולה זו, המשיח, צריך להיות הנושא של הצדק העליון, שאינו סובל שום רע. על-כן נעשה המשיח יותר ויותר לא רק שליט מדיני עליון, אלא גם אדם-עליון מוסרי. ומאחר שהרע אינו מדיני מלבד ואינו מקרי ועובר, מאחר שהוא אנושי (את הרע הטבעי לא הביאו בחשבון, שהרי רע זה בא מאלהים בתור עונש על רוע-מעשיהם של בני-האדם), אם־כן הרי טבוע הוא ברוחם של כל בני־אדם; הוא, איפוא, רוחני ואנושי-כללי, ואף הגאולה והפדות ממנו צריכה להיות רוחנית ועולמית. וכך נעשה הרעיון המשיחי, בלא שאִבֵּד את תכונתו המדינית, יותר ויותר רוחני, ובלא שאבד את תכונתו הלאומית — יותר ויותר עולמי. חלומו של

1) גונקל, גריסמן וסילין (בספריהם המובאים למעלה, עמ' 11, הערה 1), כבר הוכיחו בבירור, שהרעיונות המשיחיים העיקריים קדמו להנביאים הרבה, ואפשר באמת, שראשיתם של רעיונות אלה היא מו־תולוגית ובאה ממצרים ומבבל; אך למה שהם כיום — תקות-האומה ונחמת-האנושיות — הם נעשו על-ידי הנביאים. בזה אין להטיל שום ספק.

עם-ישראל נעשה על-ידי הנביאים חלומה של האנושיות כולה. הגאולה מקפת לא את עם-ישראל ואת ארצו בלבד, אלא את כל העמים ואת כל הארצות: כך דורש הצדק העולמי, שהנביאים היו נושאיו הרמים. גם חכמי־יוון הכירו את הרע שבעולם, ומסוקראטס עד אחרוני־הסטואיקים שאפו הפילוסופים היווניים לגאולה מן הרע. אבל מאחר שהרע שלהם היה יותר הרע הטבעי, שאין מנוס ומפלט ממנו ושאין להאשים במציאותו שום בריה אנושית, על-כן בקשו הם את הגאולה בדרכים אחרות. הסטואיקים והקו׳ניקים הורו, שאֶת הגאולה מן הרע שבעולם יש לבקש ולמצוא בגאולה מן העולם עצמו, כלומר, בבריחה מסערות-העולם ותאוותיו. להנצרות, שהורכבה מן היהדות ומן הפילוסופיה היוונית, יש גואל-העולם, אבל ביהד עם זה יש גם נזירים נגאלים מן הרע שבעולם על-ידי בריחה מן העולם למדבריות ומִנְזָרים. היהדות, שבִּקשה גאולה מן הרע האישי שבעולם, מצאה אותה בתקון-העולם על ידי גואל אישי בלבד. אישיותו של המשיח מתיחדת בימי-הנביאים ובימי־התַּנאים יותר ויותר ומגעת לידי עוז ורוממות ענקיים. תכונות־המלך, ירושה ממשה והשופטים ודוד, יש להמשיח, ואליהן נלוות גם תכונות-הנביא. וכך נעשה המשיח, כמו שאמרתי, אדם-עליון אמתי, כפי מה שיכול הדמיון העברי לתארהו: הוא עליון בכחו וגבורתו, אבל גם עליון בתכונותיו המוסריות. אישיות גדולה, שהיא נעלה וחזקה עד לאין ערך מן ההמון הגדול, שהכל משתעבד לה מרצונו הטוב והכל תוכל, אבל מפני-כן דוקה חובותיה מרובות ביותר, — זהו האדם-העליון של היהדות. על „אדם-עליון" כזה אפשר לומר: „ותחסרהו מעט מאלהים". כי מאדם-עליון כזה עד אלהים — רק צעד אחד. וצעד זה לא צעדה היהדות. היא יצרה בתוך גבולותיה של האנושיות ההולכת ומתעַלה את האידיאל של בשר-ודם, את „מושג-הגבול של האדם" (בלשונו של קאַנט), את זו האישיות הגדולה, שרק באמצעותה ובעזרתה אפשר שתבואנה גאולה וישועה להאנושיות — את מלך-המשיח.

ועוד רעיון עולמי גדול כלול ביעוד המשיחי.

כבר ראינו, שהאומה הישראלית, שהיתה לה היסטוריה של פגעים מראשית־צמיחתה, חלמה על תור-הזהב, שהוא לא מאחוריה, אלא מלפניה. אחרית-הימים היא תור-זהב זה. וכל עוד לא הגיעו ה„ימים הבאים" הללו, עדיין לא שָׁלְמָה התפתחותה של האומה; ובפרט לאחר שאִבְּדה את ארצה ואת חָסְנָהּ המדיני, את מקדשה ואת לשונה. היהדות היא, איפוא, מחוסרת-שלמות או, יותר נכון, מחוסרת-הַשְׁלָמָה. וכך תוסיף להיות עד שתשוב לארצה, עד שיבָּנה מקדשה, עד שיתקבצו נדחיה מארבע כנפות-הארץ ועד — ש„תמָלא הארץ דעה את ה׳ כמים לים מכסים" ו„יגור זאב עם כבש". השלמה והתפתחות הונחו, איפוא, ביסודה של היהדות על-ידי הרעיון המשיחי. ומאחר שהשלמתה של האומה הישראלית קשורה בהשלמתה של האנושיות כולה, שצריכה „להמלא דעה את ה׳" ולחדול ממלחמות ומעושק, על-כן כלול ביעוד המשיחי אותו הרעיון של ההתקדמות הכללית, שלא ידעוהו לא היוונים אף לא שאר העמים, כלומר, האידיאה של הפרוֹגרֶס במובנו היותר רחב והיותר נעלה.

אכן הרעיון המשיחי הוא, אפשר, המרגלית היותר מבהקת בכתרה ההדוד של היהדות!

ג.

רִמְזֵי הָרַעְיוֹן הַמְּשִׁיחִי בַּתּוֹרָה וּבַנְּבִיאִים הָרִאשׁוֹנִים.

הדרש העברי והתֵיאולוגיה הנוצרית התאחדו בשאיפה אחת — למצוא את הרעיון המשיחי בהרבה מקראות, שבאמת אין בהם אפילו רמז לו. עוד בפרשיות הראשונות של ספר-בראשית מצאו החכמים העבריים והנוצריים הקדמונים נבואות משיחיות כאלו. בקללת-הנחש (בראשית, ג׳, י״ד — ט״ו), ביחוד במלות: „הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב״ (שם, ג׳, ט״ו), ראו גם התרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל, גם ה„תרגום הירושלמי״ רמז, שעם-ישראל ינצח את סמאל „ביומי מלכא משיחא״. ולעומת זה מצא אבי הכנסיה אירֵניאוס, שהדברים הללו רומזים להגואל הנוצרי: הוא הוא זרע-האשה, שהוא אויב להנחש, שהוא השטן והיצר הרע („ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה״), ואם הנחש, כלומר השטן, ישוף את האדם מתחילה („ראש״), הנה לסוף („עקב״) ישוף בן-האדם אותו. — גם בברכת-נח: „ברוך ה׳ אלהי-שֵם וגו׳, יַפְתְּ אלהים לְיֶפֶת וישכון באהלי-שם״ (שם, ט׳, כ״ו—כ״ז), רצו התיאולוגים למצוא רמז להמשיח, שיֵצא משֵם ועל-ידו יכירו גם בני-יפת את אלהי-שם [1]. רמז כזה ממש מוצאים התיאולוגים הנוצריים בהבטחת: „נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה׳״ ו„נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך ונתתי דברי בפיו״ (דברים, י״ח, ט״ו וי״ח) [2] וב„גואל״ שבאיוב (י״ט, כ״ח: „ואני אמרתי גואלי חי ואחרון על עפר יקום״). כל אלו, והרבה מאד בדומה לאלו, הן דרשות תיאולוגיות, שראוי רק להזכירן קודם שאנו באים לדבר על מקראות משיחיים באמת. כשנגיע לתקופת-התלמוד, שחלה בעת ובעונה אחת עם צמיחת-הנצרות, נהא מוכרחים לטפל בדרשות כאלו מחדש מפני שהן השפיעו על בני תקופה זו. ערך היסטורי היה להן, איפוא, רק בזמן מאוחר מאד. המקראות ממין זה, שהם נחשבים בטעות למשיחיים, פעלו פעולה משיחית עצומה על בני הדורות המאוחרים; אבל בשעה שנכתבו לא היתה להם שום מגמה משיחית.

ואולם יש מקראות, שאף הם נחשבים למשיחיים רק בטעות ועל־פי דרש, ואף־על־פי־כן יש להם ערך ידוע בתולדות התפתחותו של הרעיון המשיחי מראשיתו. אף הם לא קלעו

---

1) עיין בספרו של קאַשטילי: IL Messia, עמ׳ 37—36, וביחוד הערה 1 לעמ׳ 37.

2) עיין יוחנן, ח׳, מ״ו; ו׳ י״ד; ז׳, מ׳; מעשי־השליחים, ג׳, כ״ב; ז׳, ל״ז. חשוה לזה גם־כן: מתיא, י״א, ג׳; י״ז, ח׳; מארקוס, ט׳, ז׳; לוקאס, ז׳, י״ט; ט׳, ל״ה. בפרטות עיין: Eugen Hühn, Die messianischen Weissagungen etc., SS. 141—143.

אל מטרה משיחית ברורה: אבל הם היו השפיר, שממנו נתרקם הרעיון המשיחי אחר-כך, תחת השפעתם של המאורעות ההיסטוריים. כאלה הם, קודם-כל, המקראות המכילים את ברכת-ה' לאברהם, יצחק ויעקב: „ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה, ונברכו בך כל משפחות-האדמה" (בראשית, י"ב, ב'—ג'); „והרביתי את זרעך ככוכבי-השמים וגו', והתברכו בזרעך כל גויי-הארץ" (שם, כ"ו, ד'); „והיה זרעך כעפר-הארץ וגו', ונברכו בך כל משפחות־האדמה ובזרעך" (שם, כ"ח, י"ד). — אם אנו מוצאים ברוב היעודים המשיחיים מתקופת-הנביאים מצד אחד — את ההבטחה הנבואית, שעם-ישראל יפרוץ וירבה ויהא מאושר אושר ארצי, ומצד שני — שישראל יהיה לאור-גויים ומארצו תצא תורה לכל העמים, — הנה את השפיר של היעודים המשיחיים הללו כבר יש למצוא במקראות הללו. כל גויי-הארץ וכל משפחות-האדמה יתברכו בישראל — הרי זו מעין הבטחה נבואית, שיש לה תכונה לאומית אנושית-כללית כאחת, כלומר, אותה תכונה, שיש לרעיון המשיחי כולו.

אי-אפשר לקבוע בבטחה, אימתי נכתבו הפסוקים הללו. אך על כל פנים קדמו לדבריהם של אותם הנביאים, שספרי נבואותיהם נשתמרו בידינו, שהרי אף לדבריהם של מבקרי-המקרא היותר קיצוניים שייכים הפסוקים המובאים להיַהֲוִי והאֱלוֹהִיי, שקדמו הרבה לעמוס והושע[1]. ולפיכך אפשר לראות בפסוקים אלה ובדומים לאלה את הבסיס, שעליו נבנתה מעט-מעט כל המשיחיות העברית כולה. ומנקודת-מבט זו יש להם, לפסוקים אלה, חשיבות מרובה בתולדות הרעיון המשיחי.

חשיבות כזו יש גם להפסוקים הידועים (שמואל ב', ז', ח'—ט"ז, ודברי-הימים א', י"ז, ז'—י"ד), שבהם מבטיח נתן הנביא את דוד, ש„כסאו יהיה נכון עד עולם" ו„נאמן ביתו וממלכתו עד עולם". בהמשך-דבריו אומר הנביא: „ושמתי מקום לעמי ישראל ונטעתיו ושכן תחתיו, ולא יוסיפו בני עַוְלָה לענותו כאשר בראשונה" (שם, ז', י'). — אם הרעיון המשיחי מימי-הנביאים, ומכל שכן מן התקופות המאוחרות, כמעט שלא יצויר בלא „מלכות-בית-דוד", והשם „בן-דוד" (או גם „דוד") נעשה כמעט שמו העצמי הפרטי של משיח[2],— הנה את האמונה בנצחיותו של בית-דוד ובמלכותו העולמית כבר יש למצוא בפסוקים אלה[3].

את עקבותיה של האמונה, שהמשיח יֵצא מבית-דוד ומלכותו תהא מלכות-עולם, בקשו התיאולוגים העבריים והנוצריים למצוא גם בברכת-יעקב אבינו, שבֵּרך את יהודה, ביחוד בדברים:

לֹא־יָסוּר שֵׁבֶט מִיהוּדָה וּמְחֹקֵק מִבֵּין רַגְלָיו,
עַד כִּי־יָבֹא שִׁילֹה וְלוֹ יִקְּהַת־עַמִּים.

---

1) עיין: O. Eissfeldt, Hexateuch-Synopse, Leipzig 1922, SS. 19*, 46*, 52—53*.
2) עיין למעלה, עמ' 16.
3) עיין על זה: Ed. König, Die messianischen Weissagungen d. A. T., 1923, SS. 132—142.

ספרות שלמה נכתבה על פסוק זה, ויש אף ספר רב-כמות על הפירושים השונים של מלת „שילה"[1]. ובאמת: חצי-הפסוק, שבו באה מלה זו, קשה מאד להלמו. רוב מבארי-המקרא החדשים קוראים, נשענים על תרגום אונקלוס וירושלמי, על הפשיטתא הסורית, על תרגומיהם של עקילס וסומכוס ועל פירושיהם של רש"י ואברבנאל, לא „שִׁילֹה", אלא „שֶׁלֹּה" (=שֶׁלוֹ), וחושבים את המלה „ולו" שאחר „שילה" למיותרת: היא רק תוספת-ביאור למלת „שֶׁלֹּה" (מה שקוראים בלועזית Glossem). לפי זה, יהא פירושו של חצי-הפסוק האחרון: „עד כי יבא שֶׁלֹּה (כלומר, מי אשר לו) יקהת (הכנעת-) עמים (והכוונה, כמו כמה פעמים במקרא, על שבטי-ישראל)". פירוש זה נשען ביחוד על תרגום-השבעים, שתרגמו „עד כי יבוא שילה": ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ[2]. ואולם פירוש זה, למרות מה שיש לו יסוד מדעי ידוע, אינו מתקבל על הדעת. קשה גם-כן לשבש את הכתוב ולקרוא ביחד עם ג רֶ ס מ א ן[3]: „מֹשְׁלֹה" במקום „שילה". יותר קרוב לאמת הוא פירוש אחר, שעל-פיו המכוון במלת „שילה" הוא שלמה בן-דוד: „שילה" הוא משורש „שלה", שהוא קרוב גם במובנו גם במוצאו לשורש „שלם", שממנו נבנה השם „שלמה"[4]. ומאחר שכל החוקרים החדשים מסכימים, שברכת-יעקב לא נתחברה קודם לתקופת-המלכים, יש לשער, שנתחברה בימי-שלמה. אחר נצחונותיו המזהירים של דוד, שהכניע עמים הרבה, היתה „הממלכה נכונה ביד שלמה", כעדותו של הכתוב (מלכים א', ב', מ"ו). הוא לא נצטרך להלחם עוד והכנעת-העמים לפני השבט מיהודה (השוה „שבט-מַכֵּך" בישעיה, י"ד, כ"ט) היתה בטוחה. אם נזכור את הבטחתו של נתן הנביא, שהבאתי למעלה, יובנו הדברים שבפסוק זה כפשוטם: „לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו, עד כי יבוא שילה (שלמה) ולו יקהת- (הכנעת-) עמים". בוודאי היו ליהודה, כמו לכל שבט גדול מן השבטים, תמיד מושלים ומחוקקים משֶׁלּוֹ, אבל „יקהת-עמים" היתה לשבט יהודה רק בימי-שלמה. רמזים משיחיים אין, איפוא, בפסוק זה[5]; אבל הוא אחד מאותם המקראות, שעליהם נתבססו היעודים המשיחיים של הימים הבאים: אף הוא, כדבריו של נתן הנביא, חִזק את האמונה, שמלכות-בית-דוד תתקיים לעולם ופעם אחר פעם תקום ותתנער ותשוב לכבודה הראשון[6].

מאותה תקופה ומאותה תכונה הם גם המקראות הידועים שבפרשת-בלעם:

---

1) A. Poznansky, Schiloh; Ein Beitrag zur Geschichte der Messias-lehre, Leipzig 1904.

2) עיין ספרו של Stade, Geschichte des Volkes Israel, I, 158 ff.

3) H. Gressmann. Eschatologie, SS. 263, 287.

4) וכבר תרגם התיאולוג הנוצרי הֶ נ ג ס ט ֶ נ ב ֶ ר ג את השם „שילה" בשם Friedrich, כלומר, איש השלום והשלוה.

5) למרות דעתו של ג ר ֶ י ס מ ן (בספרו הנזכר, עמ' 288), שחושב את ההשקפה הישנה של המסורת — שלפנינו כאן יעוד משיחי — לנכונה.

6) עיין גם ספרו של ק א ש ט י ל י: IL Messia, pp. 38—41.

אֶרְאֶנּוּ וְלֹא עַתָּה, אֲשׁוּרֶנּוּ וְלֹא קָרוֹב.
דָּרַךְ[1]) כּוֹכָב מִיַּעֲקֹב וְקָם שֵׁבֶט מִיִּשְׂרָאֵל,
וּמָחַץ פַּאֲתֵי־מוֹאָב וְקַרְקַר כָּל בְּנֵי־שֵׁת.
וְהָיָה אֱדוֹם יְרֵשָׁה וְהָיָה יְרֵשָׁה שֵׂעִיר אֹיְבָיו[2]),
וְיִשְׂרָאֵל עֹשֶׂה חָיִל,
וְיֵרְדְּ מִיַּעֲקֹב וְהֶאֱבִיד שָׂרִיד מֵעִיר[2]).

(במדבר, כ״ד, י״ז—י״ט).

כל הדברים האלה נתפרשו במובן משיחי גם על־ידי הנוצרים הקדמונים[3]), ואולם ביחוד ראו בהם חכמינו בעלי־התלמוד רמזים משיחיים. ידוע, שר׳ עקיבה קרא על שמעון בן-כוזיבא: „דרך כוכב מיעקב״, ומזה, כנראה, בא למשיח-שקר זה השם „בר-כוכבא״[4]). באמת מוסבים הדברים הללו על דוד[5]). זוהי מה שקוראים ברומית: vaticinium ex eventu (נבואה מעין המאורע). דוד היה הראשון, שניצח את אדום; וגם את מואב הכה מכה נצחת. באותה פרשה, מעט קודם לפסוקים אלה (במדבר, כ״ד, ז׳), נזכר אגג („וירום מאגג מלכו״)[6]), שנתנצח וכמעט נשמד על-ידי שאול, כידוע; ופסוקים אחדים אחר זה (שם, כ״ד, כ׳—כ״ד) נזכרו עמלק וִמפלתו („ראשית-גוים עמלק ואחריתו עדי אובד״) ומדובר על נצחונו של אשור, שניצח את הקיני („כי, אם יהיה לבער קין, עד מה אשור תִּשְׁבֶּךָּ״), וכן גם על הספינות מאי־קפריסין („כתים״, באשורית „גַתְאָם״), שתצורנה על אשור („וצים מיד כתים וְענו אשור״). כל זה מוכיח, שאי-אפשר להקדים את פרשת-בלעם עד לפני תקופת דוד ושלמה[7]). וכל מה שאנו מוצאים בכל המקראות הללו נתקיים בדוד, כמו שכבר העירו על זה גם גדולי-מפרשינו מימי-הבינים. אין ספק, איפוא, שאי-אפשר לחשוב את המקראות הללו למשיחיים

---

1) וילהויזן קורא: „זָרַח״.
2) לדעתם של כמה חוקרי-מקרא, מלת „אויביו״ שייכת לסוף-הפסוק: „מעיר-אויביו״.
3) עיין: מתיא, ב׳, ב׳; לוקאס, א׳, ע״ח; מעשי-השליחים, כ״ב, ט״ז.
4) ירושלמי, תענית, פ״ד, ה״ח; איכה רבתי, עה״כ: בלע.
5) עיין רש״י ואבן־עזרא על פסוק זה; ולדעה זו מסכים גם החוקר הנוצרי גרוציוס. לדעתו של סֶלין (E. Sellin, Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung, 1909, SS. 10—12), זוהי נבואה משיחית קדומה אף לימי־דוד, שהרי לא נזכר בה מלך והיא קְשַׁת־ביטויים מאד.
6) בתרגום השבעים כתוב במקום זה „גוג״. אבל הרי „גוג״ בא ליחזקאל מתוך אגדה קדומה (סֶלין, שם, עמ׳ 10).
7) נגד דעתם של ר׳ דוד כהנא במחברתו „מבוא לפרשת בלעם״ (לבוב תרמ״ג), של סלין (עיין ההערה הקודמת) ושל הומֶל בספרו: Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung, München 1897.

בעצם. ואולם גם בזה אין ספק, לדעתי, שהתקוות הנפרזות על עתידותיו המזהירים של עם-ישראל, על גדלו, גבורתו ושלטונו הרחב בימים הבאים, שמובעות בפסוקים אלה, הן הן השפיר, שממנו נתרקם אחר-כך הרעיון המשיחי בכל הודו והדרו.

למשיחיים נחשבים גם אותם המקראות שבספרי ויקרא ודברים, שבהם באו הברכה והקללה (ה„תוכחה") על תנאי (ויקרא, כ"ו, ג'—מ"ה; דברים, כ"ח, א'—ס"ח, וגם ל', ג'—י') ושלפי דעתם של מבקרי-המקרא הם מאוחרים לראשוני הנביאים-הסופרים. המדרש התַּנָּאִיי ספרא על פרשת „בחוקותי" דורש את כל דברי־הברכה על ימות המשיח[1]). במובן ידוע אמת הדבר. הטובה הגדולה, שישפיע הקדוש-ברוך-הוא בימות־המשיח על עמו, תבוא אף היא לרגלי שמירת-החוקים. כך היתה דעתם של הנביאים וכך היא גם דעתם של הרבה מחכמי-התלמוד[2]). אבל יותר משיחית היא ההבטחה, שבאה אחרי התוכחה הנוראה: „ואף גם זאת, בהיותם בארץ-אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם, כי אני ה' אלהיהם" וגו' (ויקרא, כ"ו, מ"ד). זוהי ההבטחה הגדולה, שעם-ישראל יתקיים לעולם, ואחר כל הרעה, שיסבול בעוונותיו, יתנער מעפר וישוב לכבודו הראשון. דבר זה מבואר ביתר ביאור בספר-דברים: „ושב ה' אלהיך את שבותך ורִחֲמך ושב וקִבֶּצך מכל העמים, אשר הפיצך ה' אלהיך שמה. אם יהיה נדחך בקצה-השמים משם יקבצך ה' אלהיך ומשם יקחך, והביאך ה' אלהיך אל הארץ, אשר ירשו אבותיך, וירשתה והיטיבך והרבך מאבותיך" (דברים, ל', ג'–ה'). רעיון „שיבת־ציון" — זו תקות-הגאולה והאמונה בשיבת-בנים לגבולם, שהיא אבן-הפִּנה באידיאל המשיחי הישראלי — נמצא כאן כמעט בכל מלואו. ודבר זה אינו מפליאנו כלל. ספר-דברים אינו קדום מספריהם של אותם הנביאים, שנבואותיהם נאספו לאספה אחת ונשתמרו בידינו. פסוקים מעין: „יולֵך ה' אותך ואת מלכך, אשר תקים עליך, אל גוי, אשר לא ידעת אתה ואבותיך" (דברים, כ"ח, ל"ו), אינם נותנים אפשרות להקדים ספר-דברים בכללו (פרטיו יכולים להיות יותר עתיקים) עד לפני מפלת-שומרון. בספר-ויקרא, שחלק-התוכחה שבו מאוחר הוא, לדעתם (שהיא מוטלת עדיין בספק) של מבקרי-המקרא, אף לספר-דברים (הם מיחסים את התוכחה ל„תורת-כהנים", בלשונם: Priestercodex), אין רעיון „שיבת-ציון" מבוטא בבירור גמור. ואף-על-פי-כן יש לראות גם בהבטחה: „בהיותם בארץ-אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם" — יעוד משיחי. אין כאן עדיין — וזו אינה גם בספר-דברים — התקוה, שתגיע לבני-אדם תקופה של אושר ארצי כללי ושלמות מוסרית כללית, ואין כאן עדיין אפילו רמז למשיח אישי. ואולם כבר יש כאן תקוה חזקה, שהאומה הישראלית לא תשתקע בחטא ולא תאבד בגויים.

ביד חזקה ובזרוע נטויה ימלוך ה' עליה, כדבריו של יחזקאל. הוא יכריח אותה, על-ידי צרות ופגעים הרבה, לשוב בתשובה שלמה. ואז יחדש עמה את בריתו, כלומר, ישיבנה לאַרצה ולכבודה הראשון, והיא תשוב להיות „ממלכת-כהנים וגוי קדוש". זהו לא רק

---

1) עיין להלן, חלק ג', פרק י', עמ' 331—332.

2) עיין להלן, חלק ג', פרק ד', עמ' 274—275.

הגרעין, שממנו צמחו הרבה יעודים משיחיים אחרים; זוהי אבן-הפנה, שהונחה ביסודה של תקות-התחיה[1]. גם הציור הידוע מ„חבלו של משיח", שיקדם להגאולה העתידה, כבר הוא גלום במקראות הללו, שאמנם, אינם קדומים כל-כך, אבל על כל פנים יש בהם רכוש נבואי קדום.

מה שלא מצאנו את הרעיון המשיחי מבוטא בכל מלואו בתקופה יותר קדומה מתקופת-המלכים — דבר זה אינו יכול להחשב לסתירה כנגד הדעה, שהבעתי למעלה[2], שהרעיון המשיחי הוא תוצאת ההיסטוריה של פגעים, שהתחילה לישראל עוד בשחר-ילדותו, ושהמשיח האישי הוא פרי המסֹרות הקדומות על משה, הגואל הראשון. הרעיון המשיחי הוא קבוץ של תקוות לעתיד-לבוא; הוא יכול, איפוא, להתגַלם רק בדברי-נבואה. ודברי-נבואה כמעט שלא נשתיירו כלל מלפני תקופת-המלכים, למרוֹת מה שאין ספק בדבר, שהיו נביאים בישראל גם קודם תקופה זו. בחמשה חומשי-תורה ובנביאים ראשונים אי-אפשר אפילו לבקש את התקוות-לעתיד, שהונחו ביסודו של הרעיון המשיחי, מפני שהספרים הללו הם לא קְבָצים של חזיונות-נביאים, אלא ילקוטים של מָסרות עממיות, היסטוריות ואגדותיות. ואמנם, במקום, שבאו בתורה ובנביאים הראשונים דברי-נבואה, מצאנו גם רמזים ידועים על יעודים משיחיים[3].

זאת ועוד אחרת.

הרעיון המשיחי, יהא מוצאו מה שיהיה, הרי לא נברא ביום אחד כמו שהוא לפנינו. הוא נתהַוה, הוא נתפתח מעט-מעט, ותקופות שונות עברו עליו. אין ספק בדבר, שבתקופה הקדומה היו הגעגועים על משיח—שאיפה פשוטה להגאל מידי האויבים המנצחים והכובשים; וכבר רמזתי למעלה, ש„כל אחד מן השופטים היה משיח זמני לשבטו או לשבטים אחרים"[4]. בימי דוד ושלמה נתגדלה ונתרחבה שאיפה זו. ואולם לידי התפתחות גבוהה ביותר לא הגיע הרעיון המשיחי קודם זמנם של עמוס והושע. זה מונח בטבע-הדברים. הנביאים עצמם צריכים היו לְהשיג גובה שאין לשער כדי שאֹפֶק האידיאל המשיחי יֵעָשה רחב ורם, רוחני ואנושי-כללי. כבר אמרתי, שהמשיח האישי יש בו תכונת-מלך ותכונת-נביא כאחד. ובכן, יותר שהתרומם הטפוס הנבואי, יותר התנשא והתאַצל הרעיון המשיחי כולו. ואולם דבר אחד הייתי רוצה להטעים בסוף הפרק הנוכחי: אם אנו רואים, שכבר יש לעמוס והושע, ובזמן יותר מאוחר קצת—לישעיה ומיכה, אידיאל משיחי רם ומפותח מאד,—אי-אפשר לנו שלא לשער, שאידיאל זה לא נולד בפעם אחת, אלא נתפתח במשך

---

1) עיין קאשטילי, IL Messia, pp. 41—43, על המקראות הנחשבים בטעות למשיחיים עיין בכלל בספר זה, עמ' 34 — 76, גם: Eugen Hühn, Die messianischen Weissagungen etc., I, 134-156.—על מזמורי-תהלים, שנחשבים בטעות למשיחיים, ועל „עבד-ה'" שבישעיה נ"ב—נ"ג, אדבר בפרקים הבאים, עמ' 87—88, 133—136 וגם עמ' 97—104.

2) עיין למעלה, פרק שני, עמ' 13—16.

3) רמז כזה אפשר שנמצא גם בפסוק האחרון מתפלת-חנה (שמואל א', ב', י').

4) עיין למעלה, עמ' 15.

כמה דורות קודם דורם של ירבעם השני (בן-יואש) ועוזיהו בן-אמציה. וברוב הפסוקים המשיחיים-למחצה, שהבאתי בפרק הנוכחי, אפשר לראות, לדעתי, אותם הגרעינים, שמהם צמחו כל אותם היעודים המשיחיים הנשגבים, שהם תפארתה וגאונה של הנבואה הישראלית בתור-הזהב שלה[1].

---

1) רעיונות אלה, שהיו חדשים לגמרי כשפרסמתי אותם בפעם הראשונה (ב„השלח", כרך י"ב, משנת 1903), נעשו במשך השנים האחרונות השקפות מקובלות על-ידי מחקריהם של גונקל, גרֶסמאן, סֶלין, איכרוד, קיטל, ועוד, שאמנם, לצערנו, אינם קוראים עברית חדשה.

ד.

עָמוֹס (לערך 760 לפני ספירת־הנוצרים) והוֹשֵׁעַ (לערך 750 לפספה״נ).

שני הנביאים הללו, עמוס מתְּקוֹעַ והושע בן־בְּאֵרִי, נִתְנַבְּאוּ עוד קודם גלות-עשרת-השבטים ומפלת מלכות-ישראל. הראשון נבא, כפי עדותו של הכתוב, שאין שום סבה להטיל בה ספק, „בימי עוזיה מלך יהודה ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל, שנתים לפני הרעש" (עמוס, א׳, א׳). האחרון נבא „בימי עוזיה, יותם, אחז, יחזקיה מלכי יהודה ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל" (הושע, א׳, א׳). נבואתו של עמוס פסקה, איפוא, זמן ידוע קודם שפסקה נבואתו של הושע; ויש לשער, שגם התחלת-נבואתו של הראשון קדמה לזו של האחרון. הצד השוה שבשניהם — שרוב נבואותיהם קדמו לגלות-אשור. מרכבת-הנצחון של מלכי אשור כבר חלפה ועברה פעם אחת ב„ארץ־חֵת" ובדרכה הכניעה תחתיה את יהוא מלך-ישראל. עתה הקריבה לבוא שנית לארץ-כנען ומגמתה לשום כעפר לדוש את ממלכת-שומרון, והנביאים חזו מראש את בואה. אך עוד אויב נורא ויותר קרוב היה לישראל וליהודה בימים ההם: ארם בתחילת מלכות ושל ירבעם בן יואש או ירבעם השני (784—744 קודם ספה״נ) היה מצבם המדיני של יהודה וישראל שפל מאד. הכתוב מעיד על זה בדברים ברורים ונמרצים למדי: „כי ראה ה׳ את עני-ישראל מורה מאד ואפס עצור ואפס עזוב[1], ואין עוזר לישראל. ולא דבר ה׳ למחות את שם-ישראל מתחת השמים" (מלכים ב׳, י״ד, כ״ו—כ״ז). הפסוק האחרון מראה לנו ברור, עד היכן הגיעו הדברים במלכות-ישראל, שבה ועליה ביחוד התנבאו עמוס והושע, בימי־מלכותו הראשונים של ירבעם השני. באותה תקופה, שבה התחילה נבואתם של שני הנביאים הללו, כלומר, בסוף-ימיו של ירבעם השני, הוטב, אמנם, מצבה של מלכות-ישראל הרבה מאד. לפי עדותו של הכתוב (מ״ב, י״ד, כ״ה וכ״ח), השיב ירבעם השני את כל ערי-ישראל, שכבשו הארמים, למלכות-שומרון וכבש גם הרבה ערים ארמיות. ואף עוזיהו מלך-יהודה (779—739 קודם ספה״נ), שהיה בן-זמנו של ירבעם בן-יואש וגם בימיו נתנבאו עמוס והושע, היה מלך גבור ומנצח. הוא הכה את הפלשתים מכה רבה וניצח גם את העמונים ואת הערביים, ובכלל הרבה את החוסן המדיני ואת העושר הכלכלי של

---

1) כלומר, אין עוצר בעם (השוה: „יורש עצר", שופטים, י״ח, ז׳, או „מעוצר וממשפט", ישעיה, נ״ג, ח׳) ועוזר לעמו (השוה: „עזוב תעזב עמו", שמות, כ״ג, ה׳), וסוף הפסוק הנוכחי הוא רק תוספת־באור. הפעול בא כאן במקום הפועל כמו „בת-בבל השדודה" (תהלים, קל״ז, י״ח) במקום „השודדה", ובספרות המאוחרת: „מסור" ו„לקוחות" במקום „מוסר" ו„לוקחים" — קונים („מקח וממכר").

ארץ-יהודה. קצרי־הראיה שבישראל ויהודה, השרים והעשירים ובעלי האחוזות הגדולות, אלה „השאננים בציון והבוטחים בהר-שומרון", האמינו, שישראל ויהודה נושעו תשועת-עולמים.

ואולם לא כן עמוס והושע. בעיני־החוזים שלהם הם חודרים לתוך פנימיותם של החיים הנראים כמאושרים ומכירים, שעלה רקב ביסודם. החוסן המדיני אינו אלא מדומה, זמני. העמים הנכנעים לפני ישראל ויהודה משפיעים מרוחם על מכניעיהם, ולאחר שניצח אמציה מלך-יהודה את האדומים, עשה לו לאלהים את אלהי-בני-שעיר (דברי-הימים ב', כ"ח, י"ד). והעושר הכלכלי נתון רק בידי בעלי-האחוזות המועטים, והם, אנשי-הזרוע, עושקים ורוצצים את העניים המרובים [1]. על-כן לא יתקיים גם עושר זה לאורך-ימים. ההשחתה המוסרית גדולה בעם, ביחוד במלכות-ישראל; ומאחר שאלהי-ישראל הוא שופט־צדק, על-כן אי-אפשר שלא תגרור אחריה השחתה מוסרית זו עונש קשה. פורענות ופגעים ומפלה מדינית וגלות — אלה הם פרי החטאים ותוצאותיהם. ואולם תוצאתם של הפורענות והפגעים תהא – התשובה והישועה. זהו הקוטב הכללי, שעליו סובבות נבואותיהם של עמוס והושע כאחד. שלשלת מרותקת של סבות ותוצאות אנו רואים כאן. החטא גורם לפורענות, הפורענות גוררת אחריה את התשובה וזו—את ימות-המשיח. כל זה מתאים לגמרו לתיאור־התהוותו של הרעיון המשיחי כמו שבא בפרק ב' מן הספר הנוכחי. ולפיכך משקיפים מתוך אספקלריה זו על השתלשלותם של המאורעות המשיחיים כל הנביאים כולם; וכך משקיפים עליה אף עמוס והושע. ואולם בפרטי־הציורים המשיחיים שונים עמוס והושע זה מזה, אמנם, לא שינוי יסודי, אבל שינוי נִכָּר למדי.

את תקופת-הפורענות והפגעים קורא עמוס, ביחד עם כמה נביאים אחרים, בשם: „יום-ה'" או „היום ההוא". כפי הנראה, היו בני-ישראל שבזמנו — ואף קודם לכך הרבה — מסמנים בשם זה את יום-הדין בכלל, כלומר, את היום הגדול, שבו יֵענשו הרשעים וינתן שכר טוב לצדיקים. ומאחר שתמיד בטוחים כל השוחים עם הזרם והנוהגים כמנהג־הרוב בישרם ובצדקתם, על-כן היו כל אלה רוצים לזכות ולהגיע אל „יום-ה'" כדי שיזכו לאכול מפרי-מעלליהם הטובים בעיניהם. על זה אומר הנביא: „הוי המתאַוים את יום-ה'! למה זה לכם יום-ה'?—הוא חושך ולא אור! — כאשר ינוס איש מפני הארי ופגעו הדוב ובא הבית וסמך ידו על הקיר ונשָׁכו הנחש—הלא חושך יום ה' ולא אור, ואפל ולא נוגה לו" (עמוס, ה', י"ח—כ'). והנביא הולך ומתאר את יום-ה' בצבעים שחורים ביותר:

בְּכָל רְחֹבוֹת מִסְפֵּד וּבְכָל חוּצוֹת יֹאמְרוּ: הוֹ־הוֹ!
וְקָרְאוּ אִכָּר אֶל אֵבֶל וּמִסְפֵּד אֶל יוֹדְעֵי־נֶהִי.
וּבְכָל כְּרָמִים מִסְפֵּד, כִּי אֶעֱבֹר בְּקִרְבְּךָ, אָמַר ה'.

(שם, ה', ט"ז—י"ז).

ועמוס מוסיף לנבא, שביום ההוא „יצוה ה' והכה את הבית הגדול רסיסים ואת

1) על זה עיין: Franz Walther, Die Propheten in ihrem sozialen Beruf und das Wirthschaftsleben ihrer Zeit. Freiburg in Br., 1900.

הבית הקטן בקיעים" (ו׳, י״א). הרוב הגדול של האומה יִשָּׁמד מתחת שמי-ה׳: „והיה אם יִוָּתרו עשרה אנשים בבית אחד ומתו" (ו׳, ט׳), „ואם ילכו בשבי לפני אויביהם — משם אצוה את החרב וַהֲרָגָתַם; ושמתי עיני עליהם לרעה ולא לטובה" (ט׳, ד׳). „לא ינום להם נָס ולא יִמָּלט להם פליט" (ט׳, א׳). כי „יום מר" יהיה „היום ההוא", יום-ה׳: החגים יֵהָפכו לאבל והשירים— לקינה; כל מתנים תחגורנה שק וכל ראש יעלה קרחה (ח׳, י׳). „ביום ההוא תתעלפנה הבתולות היפות והבחורים בצמא" (ח׳, י״ג). כל המשתחוים לעגלי בית-אל ודן יפלו ולא יקומו (ח׳, י״ד).

ו„השאננים בציון והבוטחים בהר-שומרון", כלומר, שרי יהודה וישראל ותוריהם, „יגלו בראש-גולים" (ו׳, ז׳). כי הנביא חש עתידות, ש„ישראל גלה יגלה מעל אדמתו" (ו׳, י״ז). במקום אחר אומר הנביא: „והגליתי אתכם מהלאה לדמשק, אמר ה׳, אלהי-צבאות שמו" (ה׳, כ״ז). כאן, כנראה, מרומזת גלות-אשור. ש„יום-ה׳" או „היום ההוא" אינו עוד „אחרית-הימים" של הנביאים המאוחרים, כלומר, עתיד רחוק ביותר,—זה נעלה בעינַי מעל כל ספק. דבר זה מוכיח לא רק הכתוב: „והגליתי אתכם מהלאה לדמשק", אלא גם פסוק זה: „ונשמו במות-ישחק ומקדשי-ישראל יחרבו, וקמתי על בית-ירבעם בחרב" (ז׳, ט׳). תכונה זו—לנבא לפורענות קרובה — נשארה כמעט לכל הנביאים. „קרוב יום-ה׳", צוֹוְחים היו כמעט כולם. העונש צריך לבוא בעקב-החטא, שהרי החטא והעונש הם להנביאים תמיד רק סבה ומסובב, עִלָּה ועלילה, כאמור. ובכן אין העונש יכול לאחר הרבה. ואולם הישועה אינה מקושרת כל-כך בפורענות כמו החטא. הישועה תלויה בתשובה או היא חסד, שעושה ה׳ להעם בחירו. והתשובה והחסד הרי יכולים גם לאחר את בואם. על-כן אין הישועה נראית לנביא קרובה ביותר, אף-על-פי שהוא מאמין ובטוח, שבוא תבוא אף אם תתמהמה.

כשאנו מכירים עד כמה רואה עמוס ב„יום-ה׳" תוצאה מוכרחת של חטאות יהודה וישראל, אפשר לנו לחשוב, שכאן לפנינו מאורע טבעי לגמרו. אבל אין לשכוח, שהנביא מאמין בה׳ באותה מדה, שכל מאורע מתרחש בעולם נראה בעיניו כמעשה-ה׳; והנביא הרי הוא, חוץ מזה, גם משורר נעלה, שמעוף-דמיונו מרקיע לשחקים. ולפיכך אין אנו צריכים לתמוה כלל, אם אנו מוצאים בדבריו של עמוס, שלא רק האנשים החטאים בלבד יסבלו ב„יום-ה׳": גם בטבע כולו יבואו שינויים עצומים לרעה:

וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא — נְאֻם אֲדֹנָי יֱהוִֹה —
וְהֵבֵאתִי הַשֶּׁמֶשׁ בַּצָּהֳרָיִם וְהַחֲשַׁכְתִּי לָאָרֶץ בְּיוֹם-אוֹר.

(ח׳, ט׳).

והארץ תרגז ותתמוטט, „ועלתה כיאור כולה ושקעה כיאור-מצרים" (ח׳, ח׳, וגם ט׳, ד׳).

כל הקוים והשרטוטים שבתמונה האיומה והגראַנדיוזית, הנוראה בהודה האפל, שחכמי-התלמוד קראו לה בשם: „חבלו של משיח" [1], נמצאים כאן כמעט במלואם. ועוד קו אחד, שאינו ברור בתיאוריהם של שאר הנביאים ושחשיבותו גדולה כל-כך להתפתחותה של המשיחיות

1) עיין על תמונה זו להלן, חלק ג׳, ביחוד בפרק ח׳, עמ׳ 283—290.

בדורות הבאים, יש למצוא בדבריו של עמוס: בין שאר הפורענויות העתידות לבוא, לדברי-הנביא, על עם-ישראל, מונה נביא זה גם את הפסק-הנבואה או השתכחות-התורה מישראל: „הנה ימים באים — נאום ה׳ אלהים — והשלחתי רעב בארץ; לא רעב ללחם ולא צמא למים, כי אם לשמוע את דברי-ה׳. ונעו מים עד ים, ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דבר-ה׳—ולא ימצאו" (ח׳, י״א—י״ב). על שני הכתובים הללו מתבססת האמונה, ש„עתידה תורה, שתשתכח מישראל", — אמונה, שאנו מוצאים אותה בברייתות המשיחיות היותר עתיקות, וגם במשנה עצמה [1]).

בתיאור „יום-ה׳" של עמוס יש לנו, איפוא, כל הקוים והשרטוטים של התקופה, שצריכה לבוא קודם ביאת-משיח: גלות, חורבן, הריגות, שפלות, שינוי-סדרי-בראשית וביטול-תורה. לא כן תֵיאור-הגאולה שלו: בו חסרים הרבה מסימניהם העיקריים של „ימות-המשיח".

תיאור זה מתחיל במבוא מצוין מאד. בני ישראל אינם נעלים בעיני-ה׳ מעמים אחרים מאחר שגם הם חוטאים („הלא כבני־כושיים אתם לי בני-ישראל", וגו׳), וה׳ אלהים ישמיד מעל פני האדמה את ה„ממלכה החטאה" (הכוונה היא, כנראה, על בית-יהוא; „אפס — וכאִלו מפסיק הנביא את עצמו ומנער מעליו את כל הפֶסימיסמוס שלו — כי לא השמֵיד אשמיד את בית-יעקב, נאום ה׳" (ט׳, ח׳). „בחרב ימותו" רק „כל חטאי-עמי, האומרים: לא תגיש ותקדים בעדינו הרעה" (ט׳, י׳); אבל רעה זו לא תגע כלל באנשים הישרים והטובים שבאומה [2]). כל הגולים והשבויים ישובו מארצות-גלותם: „כי הנה אנכי מצוה והניעותי בכל הגוים את בית-ישראל כאשר ינוע בכברה ולא יפול צרור ארץ" (ט׳, ט׳) [3]) והנביא מוסיף:

---

1) עיין בפרטות להלן, חלק ג׳, פרק ה׳, עמ׳ 287—289.

2) השוה: „דרשוני וחיו" (ה׳, ד׳); „דרשו את ה׳ וחיו" (ה׳, ו׳); „דרשו טוב ואל רע למען תחיו" (ה׳, י״ד); „שנאו רע ואהבו טוב והציגו בשער משפט, אולי יחנן ה׳ אלהי צבאות שארית־יוסף" (ה׳, ט״ו), אגב: מכאן נראה, שהרעיון של „שאר ישוב" ו„שארית־ישראל" אינו חדש לגמרו אצל ישעיהו.

3) על יסוד פסוק זה החליטו ווילהויזן, מארטי ופולץ, שהפסוקים ט׳, ח׳—ט״ו לא של עמוס הם: אי-אפשר, שנביא זה, שנתנבא עוד קודם גלות־אשור, ידבר על שיבת-הגולים לארצם בדברים נמרצים כאלה. לפי דעה זו, יחסר בספרו של עמוס תיאור הישועה המשיחית לגמרו. אבל כמדומה לי, שאין בדעה זו ממש. כלום לא גלו ישראל לארצות אחרות קודם שגלו לארץ-אשור? — והרי כמה פעמים גלה חלק ידוע ממלכות־ישראל על-ידי מלכי־ארם (ועל־כן מאיים הנביא, שבני־ישראל יגלו „מהלאה לדמשק", ה׳, כ״ז). עוד קודם הפסוק ט׳, ה׳ אומר הנביא: „ואם ילכו בשבי לפני אויביהם, משם אצוה את החרב והרגתם" (ט׳, ח׳). הרי שהיה הפיזור על ידי השבי והגלות דבר מצוי בימים ההם, כמו שמוכח גם מדבריו אלה של אותו הנביא: „על הגלותם גלות שלמה להסגיר לאדום" (א׳, ו׳) וגם „על הסגירם גלות שלמה לאדום" (א׳, ט׳). [השקפה זו, שהיתה חדשה בשנת תרס״ג, הולכת ומתקבלת כיום על־ידי טובי חוקרי-המקרא אף מן החפשיים. עיין, למשל: Sellin, Die isr.-jüd. Heilandserwartung, S. 23.]

בַּיּוֹם הַהוּא אָקִים אֶת סֻכַּת דָּוִיד הַנֹּפֶלֶת[1] וְגָדַרְתִּי אֶת פִּרְצֵיהֶן
וַהֲרִסֹתָיו[2] אָקִים וּבְנִיתִיהָ כִּימֵי־עוֹלָם.
(ט׳, י״א).

מלכות-בית־דוד תשוב, איפוא, לכבודה הראשון ומלכי בית־דוד ימלכו גם על עשרת-השבטים. לא לחנם יעץ א מ צ י ה כהן בית-אל את עמוס לברוח אל ארץ-יהודה, לאכול שם לחם ולהנבא שם (ז׳, י״ב): עמוס באמת לא היה נאמן לבית-יהוא ביותר[3].

וכשתשוב מלכות בית-דוד להיות ממלכה אדירה כמו שהיתה קודם התחלקותה, ישובו כל העמים להשתעבד לעם-ישראל („למען יירשו את שארית אדום וכל הגויים, אשר נקרא שמי עליהם״, ט׳, י״ב)[4], כמו שהיה בימי-דוד. ואז יהא לישראל לא רק חוסן מדיני, אלא גם אושר ארצי וכלכלי: כשם שב„יום-ה׳״, היום המוכן לפורענות, ישתנו סדרי-בראשית לרעה, כך ישתנו בימי-הישועה לטובה: „הנה ימים באים—נאום ה׳״ —

וְנִגַּשׁ חוֹרֵשׁ בַּקֹּצֵר וְדֹרֵךְ־עֲנָבִים בְּמֹשֵׁךְ־הַזָּרַע,
וְהִטִּיפוּ הֶהָרִים עָסִיס וְכָל הַגְּבָעוֹת תִּתְמוֹגַגְנָה.
וְשַׁבְתִּי אֶת שְׁבוּת עַמִּי יִשְׂרָאֵל וּבָנוּ עָרִים נְשַׁמּוֹת וְיָשָׁבוּ,
וְנָטְעוּ כְרָמִים וְשָׁתוּ אֶת יֵינָם, וְעָשׂוּ גַנּוֹת וְאָכְלוּ אֶת פְּרִיהֶם.

„ונטעתים על אדמתם ולא יִנָּתשו עוד מעל אדמתם, אשר נתתי להם, אמר ה׳ אלהיך״ (ט׳, י״ג—ט״ו).

ביעודים המשיחיים הללו יש הרבה מן התכונות המדיניות-הארציות של הרעיון המשיחי: קבוץ-גלויות, שלטונה של מלכות בית-דוד על כל ישראל, הכנעת שאר העמים, פִּרְיָה גדולה ומפליאה של האדמה, ועוד, — בקצור: חוסן מדיני עצום ואושר ארצי גדול. ואולם התכונות הרוחניות-המוסריות הגדולות של ימי-הגאולה, שנמצא עוד מעט בנבואותיהם הנשָׂאות של

---

1) ק ו י ט ש, בתרגום הגרמני של התורה שהוציא, קורא לא „סוכת דויד הנופלת״, אלא „סֻכַּת דויד הַ נֹּ פ לֹ ת״, כדי שמלות אלו תהיינה מתאימות למלת „פרציהן״. אבל, לדעתי, יותר נכון לקרוא: „סכת דויד הנפלת״, כמו שכתוב, ורק במקום „פרציהן״ יש לקרוא „פרציה״, מה שמתאים אל „ובניתיה״.

2) כפי הנראה, צריך לקרוא „והרסותיה״; ואולם ק ו י ט ש ו ה י ה ן קוראים „והרסותיו״ וחושבים שמלה זו מוסבה על דוד. הִ י ה ְ ן (Die messian. Weissagungen, S. 31, Anm. 1) מציע לקרוא ביחד עם זה גם „ובניתיו״ במקום „ובניתיה״, ויהא חצי-הפסוק מוסב על הסוכה וחציו על דוד.

3) אַף ס מֶ נְ ד (Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, S. 128 Anm.) מחליט, שכל הפסוקים ט׳, י״א—ט״ו, כלומר, כל תיאור פרטיה של הישועה המשיחית, לא של עמוס הם. וטעמו ונימוקו הוא—מפני שבמקום אחר אמר עמוס: „נפלה, לא תוסיף קום בתולת-ישראל״ (ה׳, ב׳), ואילו בפסוקים ט׳, י״א—ט״ו הוא מבשר ישועות ונחמות. ואולם הרי כך דרכו של הנביא, שמדבר תמיד את דבריו תחת השפעתה של התפעלותו העצומה ביותר ממראה־עיניו באותה שעה; ולפיכך אין להקשות מפסוק אחד על השני בנבואותיו של אותו נביא. סתירות כאלו אפשר למצוא בספריהם של ישעיהו וירמיהו במספר עצום.

4) את פירוש המלות: „אשר נקרא שמי עליהם״ עיין בספרו של היהְן, עמ׳ 13.

ישעיה ומיכה, עדיין חסרות כאן. אין זכר להתפשטותה של תורת-ישראל בכל העולם; העושר הרוחני אינו מתואר בהן בצבעים בהירים; הצדק והמשפט, שצריכים לשלוט בהכרה בקרב הממלכה החדשה, אינם מוטעמים כאן כלל, ועל כל זה—אין כאן אפילו זכר למשיח אישי. משיח קבוצי מרומז כאן—מלכות בית-דויד כולה.

אין אנו יודעים, אם אמנם עדיין לא הגיע הרעיון המשיחי בזמנו של עמוס לידי אותה מדרגת-ההתפתחות הגבוהה, שעליה עמד ישעיה, שהתחיל מתנבא רק כעשרים שנה אחר עמוס, או, אפשר, הסרים אנו, בפשיטות, פרשיות הרבה מנבואותיו של עמוס, שבהן דבר נביא גדול זה על הרעיון המשיחי ביתר פרטיות. אני נוטה יותר ליחס את מיעוט-הרוחניות שברעיון המשיחי של עמוס להסבה הראשונה. בני-ישראל שמרו את היעודים הנבואיים שמירה מעולה ולא פרשיות כאלו יכולות היו לילך לאבוד. אבל, איך שיהיה, אילמלא היו לנו אלא הכתובים המשיחיים של עמוס בלבד, לא היה הרעיון המשיחי של ישראל יכול לפעול במדה מרובה כל-כך על ההיסטוריה הלאומית שלנו ועל ההיסטוריה האנושית כולה.

יותר מפותחים הם ציוריו המשיחיים של הנביא הושע, בן-דורו של עמוס.

כבר אמרתי, שגם במקום, גם בזמן, גם בהלך-הרעיונות הכללי דומה הושע לעמוס. שניהם מתנבאים במלכות-ישראל ועליה, שניהם חוזים חזיונותיהם קודם גלות-אשור ושניהם רואים את הפורענות ממַשְׁמשת ובאה בעקבותיהם של החטא והקלקול המוסרי. אבל הושע, האחרון מנביאיה של מלכות-אפרים, כבר הוא צופה ורואה לא רק את סופו של „בית-יהוא", אלא גם את סופה של מלכות-הצפון כולה: „והשבַּתִּי ממלכות-בית-ישראל" (הושע, א', ד'), אומר הוא בלא שום פקפוק. גלות לאשור ולמצרים הוא מנבא לישראל: „לא יֵשבו בארץ-ה', ושב אפרים מצרים ובאשור טמא יאכלו" (ט', ג'). נורא יהא האסון: בני-ישראל „בחרב יפולו, עולליהם ירוטשו והריותיו יבוקעו" (י"ד, א'). הבמות, „חטאת-ישראל" — כמו שהנביא קורא להן במליצתו השנונה—, תשמדנה כולן ועל המזבחות יעלו קוץ ודרדר. והרעה תגדל כל-כך, עד שבני-ישראל „יאמרו להרים: ‚כסונו!', ולגבעות—: ‚נִפְלו עלינו!' (י', ח'). זה יהא גורלם של החטאים — רובו הגדול של העם — ביום-תוכחה.

בכל ציור זה דומה הושע לעמוס. ואולם רעיון חדש אחד מבצבץ ועולה מתוך נבואותיו של הושע: הפורענות אינה תכלית לעצמה, בתור התנקמות בחוטאים; היא רק אמצעי לתקון-המדות. „אין זה כל-כך עונש כמו שהוא אמצעי-של-חנוך", אומר היהָ ן בצדק [1]. „בצר להם ישחרֻנְני" (ה', ט"ו), חושב הנביא. הפורענות היא רק מעבר לעתיד מזהיר. אמנם, „חבלי-יולדה" צריך ישראל לסבול קודם ביאת-משיח (וביטוי זה, שנמצא בהושע, י"ג, י"ג, גרם להתהוותו של הביטוי התלמודי: „חבלו של משיח"); אבל „חבלים" אלה אינם צרות ויסורים, שיחלק ה' באפו להפושעים, אלא אמצעי לעורר על-ידו לתשובה ומעשים טובים. הנביא בטוח, שעל-ידי המכות ישוב ישראל אל אלהיו, ואז ירחם ה' עליו וישגיא את אחריתו:

1) עיין: Hühn, Die messianischen Weissagungen etc., S. 15.

לְכוּ וְנָשׁוּבָה אֶל ה׳,
כִּי הוּא טָרָף וְיִרְפָּאֵנוּ, יַךְ וְיַחְבְּשֵׁנוּ.
יְחַיֵּנוּ מִיֹּמָיִם, בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יְקִמֵנוּ
וְנִחְיֶה לְפָנָיו.
וְנֵדְעָה, נִרְדְּפָה לָדַעַת אֶת ה׳: כְּשַׁחַר נָכוֹן מוֹצָאוֹ
וְיָבוֹא כַגֶּשֶׁם לָנוּ, כְּמַלְקוֹשׁ יוֹרֶה[1] אָרֶץ.
(ו׳, א׳—ג׳).

את היחס הישר, שיש בין הפורענות ובין הגאולה, אנו מוצאים בפסוקים אלה: „כי ימים רבים יֵשבו בני-ישראל אין מלך ואין שר, ואין זבח ואין מצבה, ואין אפוד ותרפים. אחר ישובו בני-ישראל, ובקשו את ה׳ אלהיהם ואת דויד מלכם, ופחדו אל ה׳ ואל טובו באחרית־הימים" (ג׳, ד׳—ה׳), המלות „באחרית-הימים" אינן נותנות להטיל ספק בדבר, שכאן מדובר על הגאולה המשיחית. ולדבריו של הנביא, תבוא גאולה זו אחר תקופה של צרות וחוסר-כל במובן הלאומי, שתגרום לתשובה שלמה, ועל-ידי-כך—אף להשגת האושר המקווה. זהו רישום חדש ויפה בתמונה הכללית הגדולה של הרעיון המשיחי, רישום, שלא מצאנוהו בנבואותיו של עמוס.

ועוד רישום חדש אחד אנו מוצאים כאן: לפנינו הרושם הראשון של משיח אישי. אמנם, את המלים „ואת דויד מלכם" אי-אפשר לבאר כפשוטן. כלומר: אי-אפשר להחליט, שעל-פי הושע, דוד עצמו ישוב למלוך על ישראל באחרית הימים או ש„דויד מלך-ישראל חי וקיים", כמו שחשבו אחדים מחכמי-התלמוד[2]. השם „דויד" בא כאן במקום „בית-דויד", שהרי בימיו של הושע עדיין לא יָדע עם-ישראל מן האמונה בתחית-המתים כלום. בספר מלכים ב׳ מוצאים אנו פעם אחר פעם כתוב על אחד ממלכי-יהודה המאוחרים (למשל, על אחז ובנו חזקיהו) את הדברים הללו: „ולא עשה הישר בעיני ה׳ אלהיו כדוד אביו" (מ״ב, ט״ז, ב׳), או „ויעש הישר בעיני ה׳ אלהיו ככל אשר עשה דוד אביו" (שם, י״ח, ג׳); אף-על-פי שדוד לא היה אביהם של אחז וחזקיה, אלא אבי-אבות-אבותיהם. דוד הוא אבי-השושֶלת של מלכי-יהודה, ולפיכך הוא נחשב במקרא לאביהם של מלכי-יהודה. ואף כאן בא שמו במקום „בית-דוד". ואולם אנו מוצאים בהושע גם רמז ברור למשיח אישי. הנביא מנחם את עמו וחש עתידות לו, ש„מספר בני ישראל [יהיה] כחול, אשר לא ימד ולא יִסָּפֵר", ובמקום שהיו עד עתה שנואים לה׳, „יאָמר להם: בני אֵל חי". והנביא מוסיף: „ונקבצו בני-יהודה ובני-ישראל יחדו, ושמו להם ראש אחד ועלו מן הארץ, כי גדול יום-יזרעאל" (ב׳, א׳ — ב׳)[3].

---

1) כנראה, יותר נכון לקרוא: „יְרַוֶּה".

2) עיין למעלה, פרק א׳, עמ׳ 16, ולהלן, חלק ג׳, פרק ז׳, עמ׳ 298—992.

3) היהן (Die messianischen Weissagungen, S. 15.) חושב, שהושע מציין בשם „יום-יזרעאל" מה שציין עמוס בשם „יום־ה׳" או „היום ההוא". אבל מן הפסוק ב׳, ב׳, רואים אנו ברור, שהנביא מציין בשם „יום-יזרעאל" את יום־הגאולה, שהרי הוא יבוא אחר קבוץ-גלויות.

הראש האחד, שישימו להם בני-ישראל כדי לעלות מארץ-גלותם[1], יהא בלא ספק גואל חזק, משיח אישי.

אין זה עוד גואל במובן המאוחר של מלה זו. הוא לא נשלח מאת ה׳, אלא „הושם", כלומר נבחר, על-ידי בני-יהודה ובני-ישראל. אין אנו יודעים, אֵילו מעלות ויתרונות גופניים ורוחניים יהיו לו, ובכלל אין אנו יודעים מה יהיו פרטי-מעשיו. אנו יודעים רק דבר זה, שהוא יהא הראש, המנהיג של חלקי-האומה המאוחדים, שיעלו מארץ-גלותם. כפי הנראה, יוליכם לארץ-אבותיהם. יותר מכֵּן אין אנו יודעים ממנו כלום. אבל דבר אחד ברור הוא: הושע מדבר על אישיות אחת, שמתרוממת על שאר ההמון ונעשית לו ראש; ודבר זה לא מצאנו בכתבי-הקודש, שקדמו להושע, בבהירות כזו. בזה עולה הושע על עמוס. עמוס מכיר את ימות-המשיח בתור תקופה, אבל אינו יודע אישיות מרכזית, שסביבותיה יתקבצו שני חלקי-האומה היותר גדולים והיותר נפרדים[2].

ברובן של שאר נבואותיו המשיחיות, וביחוד בציור הגאולה והאושר המשיחי, דומה הושע לעמוס מאד. אבל דבר מצוין אחד אנו מוצאים בהושע: הוא מנבא, שהגאולה העתידה תהא דומה להגאולה משעבוד-מצרים: „לכן הנני מְפַתֶּיהָ והולכתיה המדבר ודברתי על לבה. ונתתי לה את כרמיה משם ואת עמק-עכור לפתח תקוה, וענתה שמה כימי-נעוריה וכיום עלותה מארץ מצרים" (ב׳, ט״ז — י״ז). דבר זה מחזק את ההשקפה, שהבעתי בפרק הראשון של הספר הנוכחי, שהמסורות הקדומות על גלות-מצרים ועל הגאולה מגלות זו היו הדחיפה הראשונה להתהוותו של הרעיון המשיחי כולו, שהוא בעיקרו רעיון-הגאולה מן הגלות[3]. ודבר זה לא מצאנו אצל עמוס.

ואולם ברוב היעודים המשיחיים דומה הושע לעמוס, כאמור. כעמוס מבטיח גם הוא, שלימות-המשיח תהא פִּרְיָתָהּ של האדמה גדולה ועצומה: „הארץ תענה את הדגן ואת התירוש ואת היצהר" (ב׳, כ״ד). ובציורים נשגבים ומלאים הוד פיוטי ויפעה רכה וענוגה מתאר הנביא את האושר הארצי של ישראל לימות-המשיח:

אֶהְיֶה כַטַּל לְיִשְׂרָאֵל יִפְרַח כַּשּׁוֹשַׁנָּה
וְיַךְ שָׁרָשָׁיו כַּלְּבָנוֹן.
יֵלְכוּ יוֹנְקוֹתָיו וִיהִי כַזַּיִת הוֹדוֹ
וְרֵיחַ לוֹ כַּלְּבָנוֹן.
יָשֻׁבוּ יֹשְׁבֵי בְצִלּוֹ, יְחַיּוּ דָגָן וְיִפְרְחוּ כַגָּפֶן —
זִכְרוֹ כְּיֵין־לְבָנוֹן.

(י״ד, ו׳—ח׳).

1) ולא כדי לעלות למלחמה, כמו שחושב היהן (בספרו הנז׳, עמ׳ 16) בלא שום יסוד. את אמתות-דעתי מחזקת ההשוואה לגלות-מצרים ולהגאולה מגלות זו שבהושע, ב׳, ט״ז—י״ז; ועל זה עוד אדבר למטה.

2) עיין על זה דבריו הנכונים של קאשטילי בספרו: IL Messia secondo gli Ebrei, p. 87.

3) עיין למעלה, עמ׳ 12—15. על יסוד זה חושב אני, שהמלות „ועלו מן הארץ" (ב׳, ב׳) פירושן: ועלו מארץ-גלותם, ושלא כדעתו של היהן. עיין סוף ההערה שלפני הקודמת.

אבל גם האושר הרוחני יהא גדול. שם-הבעלים יקָּרת מפי בתולת-בת-ישראל: „ולא יִזָּכרו עוד בשמם", עד שלא תקרא עוד לה' „בעלי", אלא „אישי"[1]). ישראל ישוב אל אלהיו וה' ישוב אל עמו:

אֶרְפָּא מְשׁוּבָתָם אֹהֲבֵם נְדָבָה,
כִּי שָׁב אַפִּי מִמֶּנּוּ

(י"ד, ה').

בתולת-בת-ישראל תשוב ותהא לאלהיה אשת-נעורים, בעוד שהיא עתה אשת-זנונים:

וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי לְעוֹלָם, וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי בְּצֶדֶק וּבְמִשְׁפָּט וּבְחֶסֶד וּבְרַחֲמִים.
וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי בֶּאֱמוּנָה, וְיָדַעַתְּ אֶת ה'

(ב', כ"א—כ"ב).

הגולים והשבויים ישובו לארצם ברצון או באונס: „אחרי ה' ילכו. כאריה ישאג כי הוא ישאג ויחרדו בנים מים. יחרדו כצפור ממצרים וכיונה מארץ-אשור. והושבתים על בתיהם, נאום-ה'" (י"א, י'—י"א). ובמקום אחר אומר הנביא בשם ה': „גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם" (ח', י'); כלומר, אפילו אם בני-ישראל יִתְנוּ אהבים ויכרתו ברית עם הגויים (אולם דוהם קורא: „יִתְעוּ"), אקבצם מתוכם בחזק-יד.

ובעמוס כך מתנבא גם הושע לשנוי סדרי-בראשית; אבל לא לרעה, אלא לטובה: „וכרתי להם ברית ביום ההוא עם חית-השדה ועם עוף-השמים ורמש-האדמה" (ב', כ'). כאן כבר לפנינו, אמנם, בלתי-מפותחת כל צרכה, נבואת „וגר זאב עם כבש". וסופו של פסוק זה כבר הוא — אם אפשר לומר כך — „ישעיני" לגמרי: „וקשת וחרב ומלחמה אשבור מן הארץ, והשכבתים לבטח" (שם, שם). זהו דבר חדש, שאין אנו מוצאים אותו בנבואותיו של עמוס ושנעשה אחר-כך, בימי ישעיה ומיכה, חלק בלתי-נפרד מן האִדֵיאל המשיחי: השלום הכללי לימות-המשיח. לא לחנם אין הושע מדבר עוד על השתעבדות-הגויים לישראל, כמו שמדבר עמוס על זה[2]). אם תעבורנה קשת וחרב ומלחמה מן הארץ, מובן מאליו, שלא יהא מקום לשעבוד. לא לחנם היה הושע בן-דורו הכביר-לימים של ישעיה. הושע הוא אביו הרוחני של נביא הרעיון המשיחי היותר גדול. בנבואותיו המשיחיות של האחרון מנביאי-ישראל כבר מצויים השפירים המרוקמים של אותם הרעיונות המשיחיים הנעלים, שעוד מעט יִגָּלמו לפנינו בכל הממותם ובכל זהרם שני נביאי-יהודה הגדולים, ישעיהו בן אמוץ ומיכה המורשתי, שהיו שניהם בימי מפלת-שומרון ומלכות-חזקיהו ושאבו שניהם אמונה רוממה ומעוף-דמיון כביר גם מן האסון הלאומי וגם מן ההוד וההדר, שֶׁשִּׁוְּתָה מלכותו של חזקיהו-הגבאים המעוטר על תורת מוריו הגדולים.

---

1) על זה עיין בספרו של: Ed. König, Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte, 1884, S. 35.

2) עיין עמוס, ט', י"ב, ועיין בפרק הנוכחי למעלה, עמ' 30.

ה.

יְשַׁעְיָהוּ (לערך 740—700 לפני ספהנ"ו).

בראש ספר ישעיה (א', א') כתוב, שנביא גדול זה נתנבא בימי „עוזיהו, יותם, אחז, יחזקיהו מלכי-יהודה". ואולם על-פי פרק ו' של ישעיה יש לשער, שנבואתו של בן-אמוץ התחילה רק „בשנת מות המלך עוזיהו", כלומר, בשנת 740 — 739 לפני ספהנ"ו. נבואתו נמשכה, איפוא, במשך שנות-מלכותם של שלשה ממלכי-יהודה: יותם, אחז ויחזקיהו. לפי דברי-המקרא (מלכים ב', ט"ו, ל"ג, ודברי-הימים ב', כ"ז, א') מלך יותם ט"ז שנה; ואולם, כפי הנראה, נכללו בשנים הללו גם שש או שבע שנים, שמלך יותם בחיין של עוזיהו אביו לאחר שזה נצטרע והושם ב„בית-החפשית" (מ"ב, ט"ו, ה', ודבהי"ב, כ"ו, כ"א). להחליט כך מכריחים אותנו ה„סו'נכרוניסמים", שאנו מוצאים בטבלאותיהם של מלכי-אשור[1]. יותם מלך, איפוא, לבדו רק י' או ט' שנים, ואפשר, אפילו רק חמש שנים (739 – 734 — על-פי קיטל), אחז מלך לערך ט"ו שנה (734—719) וחזקיה — לערך כ"ט שנים (719—691). אפילו אם נניח, שישעיהו חי רק עוד שתים-שלש שנים לאחר שחלה חזקיה ונוספו לו ט"ו שנים (מ"ב, כ', א'—י"א; ישעיה, ל"ח, א'—ח'), כלומר, עד השנה הי"ח למלכות-חזקיה (ועד בכלל), שהיא היא השנה, שבה נלחם סנחריב על ירושלים והיא היא שנת 701 לפני ספה"נ על פי כתבי-היתדות[2], — גם אז נמשכה נבואתו של ישעיה ל"ח – מ' שנים (ה' שנים של יותם, ט"ו—ט"ז של אחז וי"ח של חזקיה). במשך זמן ארוך כזה אי-אפשר שלא יעָשו שינויים ידועים בהלך-רוחו של אדם אחר, יהא אפילו הגדול שבגדולים. והתקופה הגדולה, שבה נתנבא ישעיה, הרי היתה הרת שינויים ותמורות עצומים בחיי-ישראל ויהודה, שאין כמעט דוגמתה לפניה.

ישעיה נתנבא בימיהם של ארבעה מן הגדולים שבמלכי-אשור, שנצחונותיהם המרובים והתכופים ידועים לנו עתה, הודות לכתבי-היתדות, כמעט לכל פרטיהם. אלה היו: תגלת-פלאסר הרביעי (745—727), שלמנאסר הרביעי (727—722), סרגון (722—705) וסנחריב (705—681).

---

1) על הכרונולוגיה של מלכי יהודה וישראל בימי-ישעיה עיין: R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, 5. Aufl. 1922, II, 264—271; F. Hommel, Geschichte des Alten Morgenlandes, 2. Aufl. ,Leipzig 1898, SS. 123 — 126, 128-129, 130-131, 135, 137, 139 — 142.

2) עיין מלכים ב', י"ח, י"ג, וספרו של הומל, עמ' 137 וגם 139—141.

תגלת-פלאסר הרביעי מכניע כמעט את כל מלכי-ארם עם „רַצְנֻ״ (רצין) מלך-דמשק בראשם, וגם „מֶנְחִימֶ[מַתְּ]-סַמֶרִינַאַי״, כלומר, מנחם בן גדי מלך-שומרון, משתעבד לו ומביא לו מס ומנחה[1]. לו מגישים מנחה גם מלכה ערבית אחת זַבִּבִּ ואחדים ממלכי שבא הרחוקה. הוא נלחם גם על עזה, כבש אותה וגֵרש את חנן מלכה (734). ובינתיים אירע מאורע רב-תוצאות לישראל ויהודה: רצין מלך-ארם נתקשר עם פקח בן-רמליהו מלך-ישראל, ושניהם התנפלו על יהודה ועל אחז מלכה (ישעיה, ז׳, א׳; דברי-הימים ב׳, כ״ח, ה׳). המסופר בדברי-הימים (ב׳, כ״ח, ו׳), שהרג פקח ביהודה „מאה ועשרים אלף ביום אחד״, ודאי מגוזם הוא; וכך יש הפרוזה עצומה במה שמסופר שם (כ״ח, ח׳), שבני-ישראל שָׁבוּ ביהודה „מאתים אלף נשים, בנים ובנות״. בישעיה (ז׳, א׳) מסופר, ש„רצין מלך-ארם ופקח בן רמליהו מלך-ישראל עלו ירושלים למלחמה עליה, ולא יכלו להלחם עליה״. אבל גם מישעיה נראה, שהיראה מפני ארם וישראל היתה גדולה ביהודה בכלל ובבית-דוד בפרט: „וינע לבבו ולבב־עמו כנוע עצי-יער מפני רוח״ (ז׳, ב׳). ישעיה השתדל להחליש יראה זו במה שנִבא, שעוד מעט תפסוק דמשק מלהיות ממלכה, וגם ממלכת-אפרים תכחד (ז׳, ח׳; י״ז, א׳—ג׳). והנבואה על דמשק נתקיימה עד מהרה. בשנת 733 יָצא תגלת-פלאסר הרביעי, כפי הנראה, על-פי קריאתו של אחז (מ״ב, ט״ז, ז׳—י׳), למלחמה על דמשק ועל ישראל, ובשנת 732 נלכדה דמשק והיתה „מעי-מפלה״. וממלך-ישראל לקח תגלת-פלאסר בשנת 733 את כל ארץ נפתלי והרבה ערים בעבר-הירדן (מ״ב, ט״ו, כ״ט; ישעיהו, ח׳, כ״ג). „יַאְחַזִ [מַתְּ] יַאְדַאַי״ (אחז היהודי)[2] משלם מס לתגלת-פלאסר יחד עם מלכי עמון, מואב, אשקלון ואדום. וכשנהרג פקח („פַּקַחַ״ באשורית) המליך תגלת-פלאסר בשנת 733/2 את הושע בן אֵלה („אוּסִעֶ״ באשורית).

שלמנאסר הרביעי „מצא בהושע קשר״ ושם מצור על שומרון במשך שלש שנים (725—722). ואולם העיר הנצורה נפלה רק בראשית ממלכתו של סרגון (722).

סרגון היה מנצח גדול. כל העולם הקדמוני נתקעקע על ידו ונזדעזע במעמקיו. הוא כבש את חמת, את ארפד, את כרכמיש, את מדין, את כתים (אי-קפריסין), את עילם, את בבל וגם את מלכי-שבא. הוא יִסֵר גם את מואב, אדום, פלשתים ו„יַאֻדֻ״ (ויהודה)[3] על ששלחו מנחה ושוחד ל„פִּרְעֻ שַ-[מַתְּ] מֻצְר״, כלומר, לפרעה מלך מצרים (711)[4].

---

1) דבר זה נזכר גם במקרא, ששם נאמר, שמנחם בן גדי שלח לפול מלך אשור אלף ככר-כסף (מ״ב, ט״ו, י״ט—כ׳). „פול״ הוא תגלת-פלאסר הרביעי. זהו שמו הבבלי, ומכאן בא בקאנון של תלמי: „פורוס״-פולוס-פול (עיין: A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 3. Aufl., Leipzig 1916, S. 520, Anm. 4).

2) „אחזי הוא מקוצר מן „יואחז״ או „יהואחז״, ומזה באה התמונה האשורית של שם זה.

3) או, לפי דעתו של ווינקלר, הארץ הסורית יַאוּדִי?

4) לדעתו של ווינקלר, שהסכימו לו כמה חוקרים, מכונה במלת „מוּצרי״ המדינה הערבית „מצורי״, שנזכרה בפסוק: „מי יובילני עיר מצור, מי ינחני עד אדום״ (תהלים, ס׳, י״א). ועיין על זה מאמרי: „כתבי-היתדות וכתבי-הקודש״, „השלח״, כרך י״א, עמ׳ 354, הערה 187, והומל, Geschichte des Alten Morgenlandes, S. 135.

סנחריב, בנו של סרגון, נלחם גם הוא ב„ארץ-החתים", כלומר, בארץ-כנען, והכניע את כל מלכי פלשתים, את מלכי-הצורים ואת מלכי עמון, מואב ואדום. ואולם ביחוד הוא נלחם עם „חַזַקִיַאוּ [מַתְ] יַאֻדַאַי" (חזקיהו היהודי), מפני שזה עמד בראשו של הקשר הגדול, שקשרו כמעט כל מלכי-כנען על מלך-אשור; ומלחמה זו מתאר סנחריב בכתבתו הגדולה לכל פרטיה [1].

זו היתה הסביבה המדינית וההיסטורית, שבה נתנבא ישעיה. כל המאורעות המדיניים החשובים הללו, שאירעו תכופים זה אחר זה, נתרחשו ובאו בימיו. בכל המאורעות הללו נטלו ישראל ויהודה חלק אקטיבי. אי־אפשר היה, איפוא, שלא יגע כל זה אל לבו של הנביא. אי-אפשר היה, שהשינויים והחליפות המרובים הללו, שעשו רושם גדול כל-כך על מצבו של העולם הקדמון בכלל ועל מצבם המדיני של יהודה וישראל בפרט, לא יפעלו על הלך-רוחו של זה החוזה הגדול, שהיה לא רק מטיף דתי-חברותי, אלא גם עסקן מדיני. בזה עולה ישעיהו על עמוס והושע ומתקרב מצד ידוע אל טפוסם של אליהו ואלישע: הוא אינו מסתפק בהטפה בלבד, כלומר, בהשפעה-מרחוק, אלא משתדל להשפיע על המעשים המדיניים השפעה ישרה ותכופה. הוא בא בדברים עם אחז, וחזקיה שולח אליו מלאכים לשאול בעצתו. אדם, שהוא קרוב כל-כך אל המאורעות המדיניים, אי-אפשר שלא ישתנה פחות או יותר מתוך השפעתם. אילו היה אפשר לנו לדעת, באיזה זמן נכתב כל פרק ופרק של ישעיה, ודאי לא היינו מוצאים הרבה סתירות בנבואותיו. אבל ידיעה זו אנו חסרים עתה, וכמעט שאין תקוה, שתהא לנו בעתיד. ולפיכך אין שום תימה בדבר, אם בנבואותיו מצויות כמה וכמה סתירות; ובפרט לאחר שהנביא אינו פילוסוף הגיוני, אלא פילוסוף רגשני, כלומר, לא פילוסוף של-שיטה, אלא פילוסוף-של-חיים. האֶפּסיגיטים העבריים והנוצריים משתדלים ליַשב סתירות אלו על-ידי מה שהם מוצאים בכל פרק ופרק מישעיה „אינטֶרפּולאַציות", כלומר, הוספות מאוחרות. פעמים שהם מנתחים פרק אחד לכמה וכמה חלקים ומיַחסים כל חלק וחלק למחבר אחר, ופעמים שהם מיחסים אפילו פסוק אחד לכמה וכמה מחברים [2]. אני לא אלך בדרך הקיצונית. אשתדל לתת ציור שלם מאמונותיו ודעותיו המשיחיות של ישעיה על-פי רוב הפרקים המיוחסים לו עד כמה שאין הכרח בדבר לאחרם וליַחסם לאחרים. אם יהיו בציור זה רישומים, שאינם מתאימים אלה לאלה לגמרם, הרי צריך לזכור תמיד, שאי-אפשר בלא שינויים וסתירות ידועים בנבואות מקובצות, שהשמיע אותו נביא במשך תקופה ארוכה למדי בחיי-היחיד, במשך כארבעים שנים מרובות-חליפות ועשירות-בשינויים [3].

1) על ערכה ופרטיה של מלחמה זו עיין מאמרי המפורש: „כתבי-היתדות וכתבי-הקודש" במבוא לתרגומה של כתובת גדולה זו („השלח", כרך י"א, עמ' 160 — 162), ואת תיאור המלחמה עצמה באשורית ובתרגום עברי עיין שם, עמ' 240—242, וגם עמ' 352—359.

2) בדרך זו הרחיק ללכת ביותר ההגמון האנגלי צ׳יין (Cheyne) בספרו הידוע: The Prophecies of Jesaiah, London 1880—1882.

3) מובן מאליו, שכשאני מדבר על נבואותיו של אותו ישעיה, שנתנבא בימי יותם, אחז וחזקיה, אני מוציא מן הכלל את הפרקים מ'—ס"ו ואת הפרקים י"ג—י"ד, שבלא שום ספק נתחברו בזמן מאוחר, ואדבר עליהם רק כשאגיע לתקופת גלות־בבל. כמו-כן יש כמעט הכרח בדבר להוציא מנבואותיו של

וקודם שאני עובר אל עצם האמונות והדעות המשיחיות של ישעיה, אני מוצא לנכון להעיר על ענין חשוב אחד.

רק נבואות משיחיות מועטות מסומנות בישעיה במלים „באחרית־הימים" או „ביום ההוא", שבהם מרמזים הנביאים על־פי רוב, שנבואתם מכוונת „לימים רחוקים". על־פי רוב אפשר להחליט, שישעיה נִבא לימים קרובים מאד; הרבה מן היעודים המשיחיים היו מכוונים בלא שום ספק כלפי זמנו ואישיותו של חזקיה מלך יהודה. כאֵלו הן אפילו הנבואות המצוינות ביותר על המשיח־האישי, המתחילות: „ילד יֻלד לנו" וגו' (ט', ה') וגם: „וְיָצא חוטר מגזע ישי" (י"א, א'). האפשרות היותר קרובה היא, שהמכוון בנבואות אלו הוא חזקיה[1]. ובכן מתעוררת השאלה: כלום אפשר לחשוב את כל הנבואות הללו למשיחיות? — רוב החוקרים היותר חדשים משיבים על שאלה זו בחיוב, ולדעתי—בצדק. „הנביאים קוו,— אומר קאשטילי, הקדום שבהם,—שהתקופה המשיחית לא תרחק ביותר. כך מְאָרע להאנשים ברי־הלב בכל דור של ירידה (decadenza): הם משתעשעים בתקות התחיה הקרובה. ובכן נחשב חזקיה בעת ובעונה אחת למחדש השלטון הישראלי ולהראש הרוחני של שאר האומות. ולפיכך חושב אני את הנבואות הללו לשאיפה לתקומה כללית של כל העמים, שבדמיונו של הנביא לא היתה רחוקה כל־כך"[2].

כשלא נתקיימו היעודים המשיחיים בימי חזקיה, דחתה האומה — ואפשר, דחה גם הנביא עצמו — את התקיימותם לזמן יותר מאוחר. ודִחוי זה היה טבעי ומוכרח. וגם נכון היה. הרי עיקרם של היעודים המשיחיים אינה אלא השאיפה לתור־הזהב בעתיד; בעתיד הקרוב או הרחוק — זה לא היה חשוב ביותר בעיני הנביא ואף לא בעיני בני־דורו ותלמידיו, מפני שבעיקר־הדבר היה זה תלוי בתשובה ומעשים טובים. וזהו סוד קיומם הנצחי של היעודים המשיחיים. על־ידי כך נעשתה המשיחיות כולה אידיאל נצחי. ומעט מעט נתבררה ההכרה, שהשגתו השלמה של אידיאל זה אינה אפשרית אלא אם „יהיו כל עמי־ה' נביאים". והכרה זו עשתה אותו נעלה ורם ומושל בבחירי המין האנושי שבכל הדורות.

ולפיכך אני נותן בזה מקום לכל אותן הנבואות המשיחיות של ישעיה, שלא נתקיימו בימי חזקיה, אפילו אם היו מכוונות כלפי מלך צדיק וכשר זה. רק אותן הנבואות, שבהן בולטת ונִכֶּרת ביותר השפעתם של המאורעות הזמניים, שאירעו ביהודה וישראל בימי סרגון וסנחריב, אותן בלבד לא הכנסתי כלל לתוך הרצאת־הדברים כאן.

ישעיה הקדמון את הפרקים כ"ד—כ"ז ול"ד—ל"ה, שהרבה חכמים חושבים אותם למאוחרים מתוך טעמים מספיקים. ואולם במקום שאין הכרח הגיוני לאחר כדאי לסמוך על המסורת העברית.

1) כך הבינו בני ישראל את הנבואות הללו עוד בימי יוסטינוס העד (לערך 150 לספה"נ). עיין בספרו של יוסטינוס: Dialogus cum Tryphone Judaeo, Cap. 43, 67, 68, 71, 77. — בת־קולה של אמונה זו נשמעת עוד במאמר התלמודי: „בקש הקב"ה לעשות חזקיה משיח וסנחריב גוג ומגוג" (סנהדרין, צ"ד ע"א) ובמאמרו של האמורא ר' הלל: „אין משיח לישראל, שכבר אכלוהו בימי חזקיה" (שם, צ"ח ע"ב, וצ"ט ע"א). ועיין להלן, חלק ג', פרק ז'.

2) עיין: IL Messia secondo gli Ebrei, pp. 99-100, 102.

השלשלת המשיחית של סבות ומסובבים, שהיא ידועה לנו מתוך נבואותיהם המשיחיות של עמוס והושע, בתקפה עומדת גם בנבואותיו של ישעיה. החטא גורם לפורענות, הפורענות גורמת לתשובה, והתשובה גוררת אחריה את הגאולה עם כל הודה והדרה, עם כל האושר הארצי והרוחני, שהוא צפון בה לצדיקים. על החטא כבר מדבר ישעיה בפרק הראשון מספר-נבואותיו בדברים קשים ומחרידים, שאין דוגמתם בכל ספרי-הנביאים. „קציני-סדום" ו„עם-עמורה" הוא קורא לשרי-יהודה ולהעם היושב בירושלים (א׳, י׳). הקצינים הללו אינם מגינים על זכיותיהם של החלשים, אינם רָבים את ריב היתום והאלמנה (א׳, כ"ג). „חברי-גנבים" הם שרי-יהודה, אוהבי-שוחד ורודפי-שלמונים (שם). וידי-העם מלאו דמים, ועל-כן גם תפלתם תועבה וגם קרבנותיהם וחגיהם היו לטורח (א׳, י"א — ט"ו).

והחטא יגרור אחריו באין מעצור את הפורענות: הנביא מנבא כליון חרוץ לכל החוטאים: „שבר פושעים וחטאים יחדיו ועוזבי-ה׳ יכלו" (א׳, כ"ח), האֵלות הקדושות, שחמדו אותן הפושעים והחטאים, והגנות הקדושות, שבחרו בהן, תהיינה להם לבושת וגם לחרפה: הם עצמם יהיו כאֵלה, שעָליה נובלים, וכגנה, אשר מים אין לה (א׳, כ"ט — ל׳). אלהים ינקם מאויביו וצריו אשר בתוך עמו (א׳, כ"ד). אז תשפל גבהות-אדם וישח רום-אנשים, ורק ה׳ לבדו יהיה רם ונשא ביום ההוא (ב׳, י"א). ה„יום ההוא" הוא יום-הדין, יום-הפורענות. אז ישליך האדם את אלילי כספו וזהבו וכל הגלולים כליל יחלופו (ב׳, י"ח וכו׳). ה׳ יקום אז „לערוץ הארץ", והאדם יסתתר מפני פחד-ה׳ והדר-גאונו בנקרות-צורים ובנקיקי-סלעים (ב׳, כ"ב). ואולם לא האדם בלבד יהא נרעש ונפחד. גם הטבע כולו יֵחת מפני יום-ה׳. והדבר לא יפָּלא בעינינו. כבר ראינו, שהרע הטבעי היה בעיני-הנביאים רק תוצאתו של הרע האנושי. אלהים, יוצר-הטבע, אינו יכול להיות מקור-הרע: אילמלא כן היו משתמשים בו שני כחות, הטוב והרע, בערבוביה ולא היתה תכונתו שלמה, הַרמונית, גדולה בעצם. מעשי-האדם הם, איפוא, מקורו של הרע, שיש גם בחברה וגם בטבע. ובכן, כשיבוא יום-הדין, יהא נידון בו גם הטבע ביחד עם האדם. ותֵיאור המשפט, שישָׁפט הטבע ביום-ה׳, שבספר-ישעיה, הוא אחד מן התיאורים היותר נעלים שבספרות-הנביאים. כאן באים אותם הפסוקים הנבואיים הנפלאים, שאפשר, אין בכל ספרות-העולם דוגמתם ליופי ולהדרת-עוז:

כִּי יוֹם לַה׳ צְבָאוֹת

עַל־כָּל גֵּאֶה וָרָם, וְעַל־כָּל נִשָּׂא וְשָׁפֵל[1].

וְעַל־כָּל אַרְזֵי־הַלְּבָנוֹן הָרָמִים וְהַנִּשָּׂאִים וְעַל־כָּל אַלּוֹנֵי־הַבָּשָׁן;

וְעַל־כָּל הֶהָרִים הָרָמִים, וְעַל־כָּל הַגְּבָעוֹת הַנִּשָּׂאוֹת.

וְעַל־כָּל מִגְדָּל גָּבֹהַּ, וְעַל־כָּל חוֹמָה בְצוּרָה;

וְעַל־כָּל אֳנִיּוֹת־תַּרְשִׁישׁ, וְעַל־כָּל שְׂכִיּוֹת־הַחֶמְדָּה

(ב׳, י"ב—ט"ז).

1) על-פי תרגום השבעים יש לקרוא כאן: וְגָבֹהַּ (μετέωρων).

זה כחו של הנביא העברי! הוא מכיר את הטבע ומחבב אותו; אבל אלהים תקיף ומרומם הוא מכל, וכשיבוא במשפט עם בני-אדם ידין גם את איתני-הטבע.

ונורא יהיה „היום ההוא". גלות שלמה מנבא הנביא ליהודה. רעב וצמא ישורו בה (ג׳, א׳). אפילו שר-חמשים לא יהא בה עוד; גבור ואיש-מלחמה יתּמו מן הארץ. השופטים היועצים, הנביאים יסופו מסנה, ואפילו קוסמים ונבוני-לחש יהרלו (ג׳, ב׳ – ג׳). החוצפה תשגא: „ירהבו הנער בזקן והנקלה בנכבד" (ג׳, ה׳). זוהי אותה החוצפה, שהחכמים המאוחרים ראו בה „עקבות־משיח". ה׳ יבוא במשפט עם זקני-עמו ושריו על שהם מדכאים את עניי-העם וגזלת-העני בבתיהם (ג׳, י״ג, ט״ו). גם את בנות-ציון הגאֵיוניות, שההתיַפּוּת והעגבנות הן להן עיקר והתכשיטים המרובים והשונים ממלאים את כל תוכן-חייהן, ואת „הנשים השאננות" ו„הבנות הבוטחות", שלבותיהן מלאים בגד ומעל ורדיפה אחר תאוות ותענוגות-בשרים, — גם אותן ישפוט ה׳ משפט קשה (ג׳, ט״ו – כ״ד; ד׳ – ד׳; ל״ב, ט׳ - י״ב). כרם ה׳ צבאות — בית-ישראל — יחרב ויעלה שמיר ושית (ה׳, ה׳ — ו׳). בתים רבים וגדולים יהיו לשַׁמה מאין יושב (ה׳, ט׳). והארץ לא תתן את יבולה: „עשרת צמדי-כרם יעשו בת אחת וזרע-חומר יעשה איפה" (ה׳, י׳).

כמו בימי-עמוס[1], היו רוב הרשעים שבימי-ישעיה סמוכים ובטוחים, שהם צדיקים גמורים, והיו אומרים אל ה׳: „ימהר, יחישה מעשהו למען נראה, ותקרב ותבואה עצת קדוש-ישראל— ונדעה" (ה׳, י״ט). והנביא מרמז להם, שבקרוב יבצע אשור את מעשה-ה׳ בישראל וביהודה, ומתאר בציורים פיוטיים יפים ונמרצים מאד את גבורתו וזריזותו של מחנה-אשור (ה׳, כ״ה— ל׳). יאוש נורא תוקף את הנביא ונדמה לו, שהעם לא ישוב מעוונו ולא ירצה לשמוע ולהבין את דבר-ה׳ „עד אם שאו ערים מאין יושב ובתים מאין אדם והאדמה תשָׁאה שממה", עד אם תהיה „רבה העזובה בקרב הארץ" (ו׳, י״א – י״ב). אפילו אם תשאר עשיריה מן העם, אף היא תשוב ותהיה „לבער", כלומר, גם מסנה יבורר חלק-הפסולת ויבוער; וכשֵם שמִן האֵלה והאלון נשארת בשעת ה„שלכת" (נשירת-העלים—או, יותר נכון, כריתת הגזע והפלתו) רק מצבת-העץ, כך תשאר רק מצבתה של האומה – זרע-הקודש שלה (ו׳ י״ג).

יתר על כן: „נצב לריב ה׳ ועומד לדין עמים" (ג׳, י״ג), וכלה ונחרצה עושה ה׳ „בקרב כל הארץ" (י׳, כ״ג וגם כ״ח, כ״ב). ביחוד ייסר את אשור על גאוֹתו וזדונו (י׳, ט״ו – י״ט). הנביא מרגיש, אמנם, שמעשה-ההריסה ועבודת-ההשמדה הם „מעשה זר" ו„עבודה נכריה" (כ״ח, כ״א). אבל מה לעשות? —בני ישראל עצמם אשמים בזה: הם „מחטיאי-אדם בדבר ולמוכיח בשער יקושון ויטו בתהו צדיק" (כ״ט, כ״א). החטא גרם.

ואולם העונש הנורא יעורר את כל הלבבות לתשובה שלמה: „ביום ההוא לא יוסיף עוד שאר־ישראל ופליטת בית-יעקב להשען על מַכֵּהו, ונשען על ה׳ קדוש-ישראל באמת" (י׳, כ׳). שאר־יעקב ישוב אל אֵל גבור (י׳, כ״א). ביום ההוא יפנה האדם אל עושהו, אל קדוש-ישראל, ולא יפנה עוד אל האלילים מעשי-ידיו וגם לא אל האשרים והחמנים (י״ז, ז׳—ה׳, ועיין גם כ״ז, ט׳). אין ישעיה רואה, כהושע, תקופה שלמה של תשובה, שמונחת

1) עיין עמוס, ח׳, י״ח, ולמעלה, עמ׳ 27.

באמצע בין תקופת-הפורענות ותקופת-הגאולה[1]; ואולם הוא בטוח, שמהפכה רוחנית עיקרית תמצא לה מקום אחר הפורענות ובסבתה.

פעמים אין מספר חוזר הנביא על היעוד, שרק מיעוט קטן, שארית קטנה ופליטה זעירה, „עוללות כנוקף-זית", ישובו בתשובה שלמה ויָנָצלו ביום ה'[2]). אבל השרידים האלה יהיו מאושרים בחומר וברוח. עליהם ימָנה „כל הכתוב לחיים בירושלים"; וכל אחד מאלה יחָשב לקדוש (ד', ג'). „זרע-קודש" יהיו השרידים האלו (ו', י"ג). כי „העם היושב בציון [יהיה] נשוא-עון" (ל"ג, כ"ד).

ציון תהיה שנית ל„עיר-הצדק" (א', כ"ו ועיין גם כ"ח, ו'). היא תפדה במשפט ושביה יפָּדו בצדקה (א', כ"ז). כי שופטיה ויועציה יהיו ישרים וצדיקים כבשנים קדמוניות (א', כ"ו) ולא רק בעיר-ציון ישכון המשפט, אלא גם בכל מקום, אפילו במדבר (ל"ב, י"ז). כי ה' יהיה „לעטרת-צבי ולצפירת-תפארה לשאר עמו" (כ"ח, ה').

זה יהא האושר הרוחני של ימי-הגאולה.

ואולם גם האושר הגשמי יהא גדול. על מכון הר־ציון יהיו ענן יומם ונוגה-אש-להבה בלילה. חופת כבוד תשתרע על הצדיקים וסוכה תהא להם לצל מחורב ולמחסה ומסתור מזרם וממטר (ד', ה'—ו'). פְּרִיַת-הָאדמה תהא גדולה עד להפליא: „צמח-ה'" (כלומר, תבואת-הארץ)[3]) יהא „לצבי ולכבוד, ופרי-הארץ — לגאון ולתפארת לפליטת-ישראל" (ד', ב'). „חמאה ודבש יאכל כל הנותר בקרב הארץ" (ז', כ"ב). ה' יתן מטר על הארץ בזמנו ובשופי. הלחם, תבואת-האדמה, יצמח לרוב והמקנה ירעה על כרים נרחבים (ל', כ"ג). התבואה תהא מרובה כל-כך, עד שגם השוָרים והעיָרים יאכלו „בליל המיץ, אשר זורה ברחת ובמזרה" (ל', כ"ד), כלומר, מספוא בלול בעשבים חמוצים, שנבררו מהם הקוצים על-ידי מין כברה ומִזְרֶה: שוב לא תוכרחנה אפילו הבהמות לבקש להן אוכל מכל אשר תמצאנה ולהסתפק בקוצים. על כל הר גבוה ועל כל גבעה נשאה יהיו „פלגים יבלי-מים" (ל', כ"ה). ורבוי-המים יגרום לפרית-האדמה הנפלאה, כפי שהיא מתוארת למעלה. ומה שנוגע למסחר, הנה יהיו סחרה ואתנגה של צור קודש לה' ולהיושבים לפניו לאכול לשבעה וללבוש בגד נפלא (כ"ג, י"ח) [4]).

קבוץ-גליות יהיה בשעת-הגאולה. מכוש ומעילם ומחמת ומאיי הים התיכון יקבץ ה' את שאר-עמו (י"א, י"א). הוא „ישא נס לגוים ואסף נדחי-ישראל, ונפוצות-יהודה יקבץ מארבע כנפות הארץ" (י"א, י"ב). כהושע (ב', ט"ז, י"ז) משוה גם ישעיה את הגאולה המקווה

---

1) עיין הושע, ג', ד'—ה', ועיין גם הפרק הקודם, למעלה, עמ' 32. דבר זה הטעים גם היהן (Die messianischen Weissagungen etc., S. 20).

2) עיין ישעיה, ד', ב'—ג'; ו', י"ג; י', כ"א—כ"ב; י"ז, ד'—ו', ועוד. השוה לזה גם ל"ז, ל"א—ל"ב.

3) נגד דעתו של סֶלין (בספרו הנז': Heilandserwartung, S. 32), ש„צמח-ה'" הוא „מונח מוצקי בשביל המושיע והגואל (עיין על זה: Gressmann, o. c., S. 209).

4) עיין „משפט-האורים" לר"י שטיינברג, ערך „עתיק", עמ' 655—656.

לגלות-מצרים (י״א, ט״ו — ט״ז). שירות ותשבחות לה׳ ישירו הגאולים והפדויים הללו (י״ב, א׳ וגו׳, כ״ו, א׳ וגו׳)[1]. יהודה ואפרים יעשו שלום ביניהם (י״א, י״ג). ושלום יהא לכל העם מסביב: הוא יֵשב „בנוה-שלום ובמשכנות-מבטחים ובמנוחות שאננות" (ל״ב, י״ח). יעקב יכה שרשים בארצו וישראל יציץ ויפרח, וביחד ימלאו פני-תבל תנובה (כ״ז, ו׳).

ועל הפדויים והמאושרים הללו ימלוך מלך-המשיח, משיח אישי, משיח בן דוד:

כִּי יֶלֶד יֻלַּד לָנוּ, בֵּן נִתַּן לָנוּ,
וַתְּהִי הַמִּשְׂרָה עַל שִׁכְמוֹ.
וַיִּקְרָא[2] שְׁמוֹ:
פֶּלֶא־יוֹעֵץ אֵל גִּבּוֹר[3]
אֲבִי־עַד[4] שַׂר־שָׁלוֹם

(ט׳, ה׳).

המשרה (כלומר, השררה והממשלה) תהא רבה[5] בימיו, ואף-על-פי-כן שלום-אין-קץ ישור בהם. כי הוא יֵשב על כסא דויד ויכין את כסאו זה ויחזקהו „במשפט ובצדקה מעתה ועד עולם" (ט׳, ו׳).

מכל תוכן הפסוקים הראשונים של פרק ט׳ אנו רואים ברור, שכל התארים הללו יִחס ישעיה לחזקיה בן אחז קודם שעלה על כסא-המלכות. ואף-על-פי-כן אני חושב ביחד עם רוב החוקרים היותר חדשים כל נבואה זו למשיחית. הנביא רצה ושאף, שחזקיה

---

1) כתובים אלה, ובן גם הכתוב: „ונשא נס לגוים ואסף נדחי ישראל", וגו׳ (י״א, י״ב), עוררו את מבארי-המקרא לחשוב גם חלק מפרק י״א (י״א—ט״ז), ועוד, למאוחרים. אבל כבר העירותי, שהגלות והשבי, ובכן גם הצורך בגאולה ופדות, קדמו הרבה לגלות-בבל, ואפילו לגלות־אשור.

2) צריך לנקד „וַיִּקָּרֵא", כי בתרגום השבעים כתוב: καλεῖται.

3) קאשטילי (IL Messia, p. 98) חושב את המלים: „פלא יועץ" לנסמכות אל „אֵל גבור" ומתרגם: Mirabile consigliere dell' Iddio onnipotente (פלא יועץ של אל גבור). שד״ל, בפירושו לישעיה, חושב את כל ארבע המלים לשם אחד, כמו השם: „למהר שלל חש בז", ופירושן הוא: „אל גבור", שהוא „אבי עד שר-שלום", הוא „פלא יועץ" – יועץ נפלאות, ולא שה„ילד" וה„בן" הוא פלא יועץ, אל גבור, אבי-עד ושר-שלום. וזה קרוב לאמת.

4) לי נראה, למרות כל ההתנגדות מצד החוקרים החדשים, לתרגם מלת „עד" כמו שתרגם אברבנאל בפירושו לישעיה: „שלל". הסתירה בין „אבי-שלל" ו„שר שלום" אינה צריכה להפליאנו: גם „אל גבור" אינו מתאים ל„שר-שלום". עיין בעד תרגום זה: Hühn, Die messian. Weissag., S. 21, Anm. 3 ובעד התרגום „נצח" ונגד תרגום זה: Castelli, IL Messia, pp 98-99, Annot. 3.

5) כבר העיר גְּרֶץ, שהמ״ם הסתומה שבמלת „לםרבה" באה מפני שהאותיות „לם" שבמלה זו נשנו על-פי טעות-סופר ובאו מן המלה שלפניה „שלום" (חסר „שלם"), שבה גומר פסוק ח׳. וצריך להיות, איפוא: „רַבָּה המשרה". לזה מסכים גם תרגום השבעים במקום הזה: μεγάλη ἡ ἀρχή.

יהא „פלא יועץ" ושר-שלום"; אבל חזקיה היה כזה רק במקצת. ורצונו ושאיפתו של הנביא לראות את אידיאַלו מוגשם כולו הרי הם הם יעוריו המשיחיים[1].

ומה שאמרתי על נבואה זו צריכים אנו לומר גם על הציור הנעלה של המשיח האישי, שאנו מוצאים בפרק י"א. זהו הציור היותר נעלה, שיש לנו מן המשיח האישי בספרי-הנביאים. משיחו של ישעיה הוא אדם-עליון ממש, מדיני ורוחני, גופני ומוסרי כאחד[2].

חוטר יֵצא מגזע-ישי, שעליו תנוח רוח-ה': רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת-ה'[3]. הוא לא ישפוט למראה-עיניו ולא על-פי משמע-אזניו יחליט דבר. הוא ישפוט עניים בצדק ויכה את העריץ[4] בשבט-פיו. לא בשבט-ברזל או בחרב וחנית יכהו: „ברוח-שפתיו ימית רשע" (י"א, א'-ד').

וְהָיָה צֶדֶק אֵזוֹר־מָתְנָיו וְהָאֱמוּנָה אֵזוֹר חֲלָצָיו (י"א, ה').

ועל-ידי הצדק והמשפט, שישכין משיח בן-דויד זה בעולם, ישתנה גם הטבע לטוב. כבר ראינו דבר זה אצל הנביאים כמה וכמה פעמים. וטעמו של דבר כבר ידוע לנו. חכמי-ישראל, בהפוך מחכמי-יוון, ראו את הרע הטבעי לא כיֵשות בפני עצמה, אלא כתוצאה מן הרע האנושי. מאחר שהנביאים האמינו באל יחיד ומיוחד ולא בהרבה אֵלים, שהם כחות-טבע מוגשמים, טובים ורעים, — מוכרחים היו להחליט, שהטוב והרע יוצאים שניהם כאחד מן האל היחיד והמיוחד. ואם הרע והטוב מקורם בעצם עליון אחד, הרי בהכרח בורא העצם העליון, שהויתו צריכה להיות שלמה והַרמונית בהחלט (בלא זה הרי יחיד ומיוחד לא יהיה ויהא, איפוא, מקום לאמונה בשתי רשויות), את הרע רק בסבת הרעים ובשביל הרעים. ובכן, אם יסוף הרע של הרעים, כלומר, הרע האנושי, יחדל כל הרע כולו, ואף הרע הטבעי בכלל. והילכך מתנבא ישעיה, שכשיהא מלך-המשיח מבית-דויד מלא רוח-ה', רוח חכמה ובינה ורוח צדק ומשפט, יפסוק גם הרע הטבעי:

וְגָר זְאֵב עִם כֶּבֶשׂ, וְנָמֵר עִם גְּדִי יִרְבָּץ,
וְעֵגֶל וּכְפִיר וּמְרִיא יַחְדָּיו, וְנַעַר קָטֹן נֹהֵג בָּם.
וּפָרָה וָדֹב[5] תִּרְעֶינָה, יַחְדָּו יִרְבְּצוּ יַלְדֵיהֶן,

1) רודולף קיטל (R. Kittel, Die Hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament, Stuttgart 1942, SS. 1—80) רוצה לראות ב„ילד" האוכל „חמאה ודבש", שהוא „אל-גבור", ו„אבי-עד", וב„עלמה ההרה", ועוד, בנות־קול רחוקות של המו'תוס המצרי בדבר הורוס-אוזיריס, שעבר גם לכנענים (אדון) וגם למסתורין היווניים, — והנביא העברי השתמש בהן שלא מדעתו. לדעתי, אלה הם דברים שאין להם הֶכְרֵעַ.

2) על פרטי הפסוקים הללו, שאפשר, באמת יש בהם אילו בנות-קול רחוקות מזמן קדום ואלילי במקצת, עיין: Sellin, o. c., SS. 28–30; Gressmann, o. c., SS. 279-286.

3) אלו הן שבע המתנות של רוח-הקודש (τὰ ἑπτὰ πενύματα), שמדברים עליהן הנוצרים הראשונים. התלמוד (סנהדרין, צ"ג ע"א וע"ב) קורא לזה: „שש ברכות".

4) כך קורא גְזֶניוס במקום „ארץ", וה„עריץ" יהא מקביל אל ה„רשע" שבסוף הפסוק („והכה עריץ בשבט-פיו, וברוח־שפתיו ימית רשע"). ואולם כבר קראו „ארץ" גם תרגום-השבעים וגם בעל „תהלות-שלמה" (י"ז, ל"ח).

5) דוב-נקבה (דֻּבָּה). השוה: „ותצאנה שתים דובים" (מלכים ב', ב', כ"ד).

וְאַרְיֵה כַּבָּקָר יֹאכַל תֶּבֶן.

וְשִׁעֲשַׁע יוֹנֵק עַל חֻר־פָּתֶן, וְעַל מְאוּרַת־צִפְעוֹנִי גָּמוּל יָדוֹ הָדָה.

„לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר-קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ה׳ כמים לים מכסים״ (י״א, ו׳–ט׳).

כאן משתלב גורל-האדם בגורלם של שאר הברואים באותה מדה, שאי-אפשר להפריד ביניהם. ואולם גם בממלכת הצומח והדומם יתהוה שנוי גדול. כשם שנשתנתה לרעה ביום-הדין, כך תשתנה לטוב בימי-הגאולה: הלבנון יהיה פורה ככרמל והכרמל יהיה מרובה באילנות כיער (כ״ט, י״ז); ואפילו המדבר יהיה פּוֹרה ככרמל (ל״ב, ט״ו). וגם צבא-השמים יסבלו שנוי עצום:

וְהָיָה אוֹר־הַלְּבָנָה כְּאוֹר־הַחַמָּה, וְאוֹר־הַחַמָּה יִהְיֶה שִׁבְעָתַיִם,

כְּאוֹר שִׁבְעַת הַיָּמִים,

בְּיוֹם חֲבֹשׁ ה׳ אֶת שֶׁבֶר־עַמּוֹ, וּמַחַץ־מַכָּתוֹ יִרְפָּא

(ל׳, כ״ו).

ונפלאות שלמעלה מן הטבע תֵּעָשינה באדם: החֵרשים ישמעו אז דברי-ספר, ועיני העִוְרים תראינה אפילו — וזהו נס בתוך נס! — באופל ובחושך, וגם הפִּסֵּחַ ידלג כאַיל (כ״ט, י״ח; השוה גם ל״ה, ה׳).

ואם הגאולה תפעל לטובה אפילו על החיות והבהמות והטבע הדומם, הרי אי-אפשר שתבוא לעולם בשביל ישראל בלבד. כשם שביום-הדין יענוש הקדוש-ברוך-הוא את כל העמים, כך ייטיב ביום-הגאולה אפילו להעמים, שהציקו לישראל. הקנאה, השולטת בין אשור ומצרים, תסוף, ושאיפת שתיהן למשול על יהודה וישראל תפסוק אף היא. אדמת-יהודה תעורר יראת-הכבוד בלבם של המצריים (י״ט, י״ז). חמש ערים בארץ-מצרים תהיינה „מדברות שפת-כנען ונשבעות לה׳ צבאות״[1]). בתוך ארץ-מצרים יהא מזבח לה׳ ואצל גבולה תעמוד מצבה לאלהי-ישראל; ואלה יהיו לאות ולעֵד לה׳: כשיצעקו אליו המצריים „מפני לוחצים״, ישלח להם מושיע, שיריב את ריבם ויצילם (י״ט, י״ט—כ׳). המצריים יֵדעו את ה׳, יעבדוהו בזבח ומנחה וידרו לו נדרים. לאחר שיגפם ישובו אליו, ואז יֵעָתר להם וירפאם (י״ט, כ״א—כ״ב).

1) הרבה ממפרשי־המקרא (ודוהם בפירושו לישעיה בראשם) רצו לראות בפסוק זה ובפסוקים י״ט–כ״ה שלאחריו הוספה מאוחרת, שהוסיף בדברי־ישעיה יהודי ממצרים במאה השניה לפני ספהנ״ו, בימי מקדש-חוניו, כדי להצדיק ולפאר את בנין המקדש, שעמד ב„עיר-החרס״ (במחוז היליופוליס—עיר-השמש). ואולם כבר התקוממו להשערה זו אפילו הרבה מן האֶכסיגיטים, שאין לחשדם באדיקות כלל וכלל (עיין, למשל, Kuenen, Einleitung, § 43, Anm. 5). לכל היותר אפשר, שהמלים „עיר-ההרס יאָמר לאחת״ מאוחרות הן, אך גם הן, כמובן, לא נכתבו בזמן מאוחר כל־כך: אילמלא כן, לא היינו מוצאים אותן בכתבי-היד הארצישראליים העתיקים של תרגום-השבעים. יותר קרוב הדבר, שיהודי-מצרים נסתייעו בכתוב זה בימי-חוניו והכניסו לתוכו רעיון, שלא היה כלול בו מלכתחילה. על יחסם של כתובים אלה אל הכתבות הארמיות מימי-עזרא (כתבי סְוֵנֵה-יב) עיין מאמרו של ש. דייכס ב„השלח״, כרך י״ז, עמ׳ 507–508. על „עיר־ההרס״ עיין גם-כן: יהושע שטיינברג, משפט-האורים, ערך „הרס״, עמ׳ 190b.

„ביום ההוא תהיה מסלה ממצרים אשורה, ובא אשור במצרים ומצרים באשור, ועבדו מצרים [את ה'] את (יחד עם) אשור" (י"ט, כ"ג). וישראל יהא אז „שלישיה למצרים ולאשור" (י"ט, כ"ד), וה' יברך את כולם יחדיו לאמר:

בָּרוּךְ עַמִּי מִצְרַיִם וּמַעֲשֵׂה־יָדַי אַשּׁוּר
וְנַחֲלָתִי יִשְׂרָאֵל
(י"ט, כ"ה).

כאן אנו רואים את רחב מבטם ההיסטורי של הנביאים. נקודת-המרכז של החיים המדיניים והתרבותיים בימי-קדם היתה פעם ארץ-אשור ופעם ארץ-מצרים. ואולם הנביאים מרגישים, שעַמם נעשה — וצריך הוא להעשות — מרכז-הכובד של החיים הרוחניים-המוסריים. וברוחם הכביר הם רואים את שלשת העמים הגדולים, שבהם נצטמצמה כל ההיסטוריה האנושית של אותה תקופה, מתאחדים לפעולה-משותפת פוריה בשם אידיאל גדול אחד: בשם אלהי-הנביאים, אלהי המשפט והצדק.

אבל לא רק שני העמים היותר תקיפים של ימי-הקדם ישתתפו במפעל השלום והטוב. גם הארץ הרחוקה „אשר מעבר לנהרי כוש" (י"ח, א') תביא מנחה לה': „בעת ההיא יובל שי לה' צבאות [מ]עם[1]) ממושך ומורט ומעם נורא מן הוא והלאה[2]), גוי קו קו ומבוסה[3]), אשר בזאו[4]) נהרים ארצו, אל מקום שם ה' צבאות, הר-ציון" (י"ח, ז').

והיום הגדול הזה, שבו יובילו אפילו העמים היותר רחוקים מנחה לה' צבאות אל הר-ציון, יהא יום-האנושיות הגדול והנעלה, יום-האחוה של כל העמים. לפנינו — חלום-השלום היותר גדול והיותר נעלה, שחלמה האנושיות ל„אחרית-הימים" על-ידי בחירי-בניה:

„והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית-ה' בראש ההרים, ונִשא מגבעות, ונהרו אליו כל הגוים. והלכו עמים רבים ואמרו:

לְכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר־ה', אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב,
וְיוֹרֵנוּ מִדְּרָכָיו, וְנֵלְכָה בְּאֹרְחוֹתָיו.
כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה, וּדְבַר־ה' מִירוּשָׁלָםִ.
וְשָׁפַט בֵּין הַגּוֹיִם, וְהוֹכִיחַ לְעַמִּים רַבִּים,

---

1) במקום „עם" צריך להיות „מעם", כמו שכתוב הלאה „מעם נורא". כך קורא דוהם (Duhm) בפירושו לישעיה על-פי תרגום השבעים, ועל-ידי זה מקבל כל הפסוק מובן חדש: „העם הממושך והמורט", כה„עם הנורא מן הוא והלאה", ה„גוי קו קו ומבוסה, אשר בזאו נהרים ארצו", אינם בני-ישראל המובילים שי, אלא עם רם-הקומה וחלק-העור („ממושך ומורט") מעמי-הכושים, שממנו יובל שי לה' אל הר-ציון.

2) כלומר, מן המקום הזה עד מקומות רחוקים מזה.

3) כלומר, הולך ומודד את אויביו ובוסס.

4) חתכו וחצו. „בזא" הוא משורש אחד עם „בצע" בעברית ו„בזע" בארמית.

וְכִתְּתוּ חַרְבוֹתָם לְאִתִּים, וַחֲנִיתוֹתֵיהֶם לְמַזְמֵרוֹת;
לֹא יִשָּׂא גוֹי אֶל גּוֹי חֶרֶב, וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה[1]

(ב׳, ב׳—ד׳).

הדברים הללו, ביחד עם הכתובים: „והכה ארץ בשבט-פיו" גם „וגר זאב עם כבש", הם אחד מפלאי-ההיסטוריה. בתוך מלחמות נוראות ואכזריות של תגלת-פלאסרים, שלמנאסרים, סרגונים וסנחריבים, בתוך העולם האֶגואיסטי והגס של עמי-הקדם, בתוך יהודה הקטנה, שהיתה נקרעת אז לקרעים על-ידי ריב-מפלגות פנימה ומפחדת ומרַתֶּתֶת מפני אויביה המרובים והעצומים מבחוץ,—מתרוממת הדמות הענקית של הנביא הגדול, שהוא מתנשא מעל להמלחמות האכזריות של העריצים הקדמונים הצמאים לדם, מעל לשנאת-הלאומים והגזעים, מעל לריבות-המפלגות, ומנבא לשלום-עולמים, לאחוַת-העמים, לצדק ומשפט. שכה-האגרוף איננו בא לעזרתם!... ישעיה אינו מנבא להתבטלות־הלאומים: גויים יהיו, אבל הם לא ישתמשו עוד בכה-אגרופים זה כנגד זה. הוא אינו מנבא לטמיעת-ישראל באנושיות. ישראל יהיה, ובציון יהיה, וירושלים תהא קרית-משושו; אבל הוא יתקיים כדי להורות צדק ומשפט לכל באי-עולם, והוא יאָסֵף לציון כדי לעשות את המקום הזה מקום-תורה לכל העמים[2]). זהו חלום-הקסם, שחלם נביא האמת והצדק ביהודה הקטנה לפני אלפיים ושש מאות שנה! —

רחוק הוא החלום הזה מלהתקיים כולו. אבל זהו גדלו האלהי ווהי קדושתו הנצחית, שהוא הולך ומתגשם בלא-הפסק התגשמות חלקית, בלא שיגיע לידי התגשמות שלמה. על-כן הוא הוא ה„רוחני המוחלט" של עם-ישראל, אם נדבר בלשונו של ר׳ נחמן קרוכמאל; ה„אנושי הנצחי" הייתי קורא לו בלשוני שלי.

וחלום-קסם „אנושי-נצחי" זה עשה את הרעיון המשיחי הישראלי רעיון עולמי, אנושי-כללי. כי התמצית היותר נעלה של המשיחיות העברית כלולה בנבואה יחידה-במינה זו, והיא היא שעשתה את הרעיון המשיחי שלנו לא אידיאַל לאומי בלבד, אלא גם אידיאַל אוניוורסאַלי: האידיאַל של ההתקדמות הבלתי-פוסקת, של תגבורת-הרוח המתמדת,— של אחוַת-העמים ושל תור-הזהב לעתיד לבוא.

---

1) אותה הנבואה מצויה גם במיכה (ד׳, א׳ – ג׳), והיא מסתיימת בפסוק זה, שהוא חסר בישעיה: „וישבו איש תחת גפנו ותחת תאנתו ואין מחריד" (ד׳, ד׳). ואולם מיד אחר זה בא פסוק אחד (ד׳, ה׳,) שאינו מתאים להרעיונות האוניוורסאַליסטיים הללו. על-כן רצו כמה חכמים להחליט שנבואה זו נוספה מתוך נביא מאוחר והוכנסה לתוך דבריהם של ישעיה ומיכה כאחד; וחכמים אחרים מחליטים, שנבואה זו שמעו ישעיה ומיכה כאחד מנביא יותר קדמון. אבל כמדומה לי, שאין יסוד לכל ההשערות הללו. כל הדברים שבנבואה זו מתאימים לגמרם לרוחן של רוב-הנבואות שבישעיה (סתירות קלות מוכרחות להמצא בדברי כל נביא בכלל, ובפרט בדבריו של נביא כישעיה, שנתנבא במשך תקופה ארוכה כארבעים שנה, כמו שכבר העירותי על זה למעלה, עמ׳ 37). ועל-כן אני חושב, שישעיה הוא מחברה של נבואה נעלה זו ומספר-נבואותיו עברה אל קובץ-הנבואות של מיכה, בן-זמנו הצעיר. עיין על זה גם דבריו הנכונים של היהן (Die messianischen Weissagungen, SS. 24-25, Anm. 2).

6) על זה העיר שד״ל עוד בשנת תרי״ח. עיין „אגרות שד״ל", XI, 1335–1336.

מִיכָה (לערך 723—700) ונַחוּם (לערך 625—610).

מ י כ ה היה בן-דורו של ישעיה, אבל, כנראה, היה צעיר לימים מבן-אמוץ. בראש ספר ישעיה (א', א') נאמר, שזה האחרון נתנבא „בימי עוזיהו, יותם, אחז, יחזקיהו מלכי-יהודה"; אבל בראש ספר מיכה (א', א') כתוב: „דבר-ה', אשר היה אל מיכה המורשתי בימי יותם, אחז, יחזקיה מלכי-יהודה". כאן לא נזכר עוד עוזיהו כלל, ומכאן ראיה, שמיכה היה צעיר מישעיה. ואולם גם מיכה התחיל מתנבא עוד קודם מפלת-שומרון: הוא „חזה על שומרון וירושלים" (א', א'; השוה לזה גם א', ה'—ו'). המאורעות ההיסטוריים, שאירעו בימי-מיכה, והסביבה ההיסטורית, שבה היה נביא זה חי, היו, איפוא, דומים מאד להמאורעות, שאירעו בימי-ישעיה, ולהסביבה, שנביא גדול זה היה מוקף בה, וגם מהלך-הרעיונות של מיכה דומה מאד לזה של ישעיה.

את ה ח ט א, שחטאו שרי-העם ועשיריו, ואת השפעתם הרעה של נביאי-השקר, שמדברים כל מה ששָׂמו התקיפים בפיהם, מתאר מיכה בצבעים שחורים מאד, שאינם נופלים מצבעיו האיומים של ישעיה (עיין, למשל, ב', א'—ב'; ג', א' — ה' וט' — י"א; ז', ב'—ו'). במקומות אלה מזכירים דברי-מיכה גם את תוכחותיו של עמוס. הדבר ברור, שלמרות כל המכות, שהוכו יהודה וישראל אחר מיתתם של ירבעם השני ועוזיהו, לא היטיבו את דרכם אף במקצת.

והנביא בטוח, שהחטא יגרור אחריו את ה פ ו ר ע נ ו ת. ה' יֵצא לשפוט את עמו, שבגד בו. הוא יֵרד ממעון-קדשו וידרוך על במות-הארץ, וההרים יִמַסו תחתיו כדונג מפני אֵש והעמקים יתבַּקעו כמים מוגרים במורד (א', ג'—ד). שומרון תחרב ותהא לעיים. ה' ישליך את אבני-חומותיה לַגַי ויחשוף את יסודותיהן (א', ו'). וגם ציון תחרב ותהא לשדה נחרשת. וירושלים תהָפך לחורבה, והר-הבית יהא לחורשה (ג', י"ב). להמשפחה החטאה של המושלים-העריצים והעשירים-התקיפים לא יהא „משליך חבל בגורל בקהל-ה'" (ב', ה'), כלומר, לה לא יהיו חלק ונחלה על אדמת-ישראל. ונביאי-השקר, שקוראים „שלום, שלום" ומקַדשים מלחמה על כל מי „אשר לא יתן על פיהם", ישתַּתקו בחושך ביחד עם הקוסמים וה„חוזים" המדומים. כי אז יקדר ליהודה וישראל היום ויבוא להם הלילה; כלומר: יבוא להם יום-הפורענות, ואי-אפשר יהא, איפוא, להתעות את העם בתקוות והבטחות, שעוד מעט ויבואו לו אור ורוב-טובה (ג', ו'—ז'). והפורענות תהא גדולה ונוראה: העם יאכל ולא ישבע, יזרע ולא יקצור, ידרוך זיתים ולא יסוך שמן, ומתירושו לא ישתה יין (ו', ט"ו). אפילו מה שירחיק מן האויב לא יציל מן השבי („ותַסֵג ולא תפליט"), ומה שיציל יפול בחרב (ו', י"ד). הארץ תהא שממה ויושביה יכלו: זה יהא פרי-מעלליהם של הרשעים והחטאים (ו', י"ג).

אבל הפורענות לא תִמָשֵך לעולמים: „כי נפלתי קמתי״, אומרת האומה (ז׳, ח׳). היא נושאת זעף-ה׳ באשר חטאה לו, אבל סוף-סוף יריב ה׳ את ריבה ויוציאה למרחב, שהרי דבר זה דורשת מדת-צדקתו (ז׳ ט׳). הוא הלא נשבע להאבות, שיעשה חסד ואמת לבניהם (ז׳ כ׳).

וכשֶיָשוב ה׳ וירחם על עמו וישליך את כל חטאותיו במצולות־ים (ז׳, י״ט), יהא — בתחילת־הגאולה — קבוץ-גלויות. ה׳ יאסוף את יעקב (יהודה) כולו ויקבץ גם את שאֵרית-ישראל. אז תהימנה ארצות יהודה וישראל מרוב-אדם כשדה-מרעֶה („הַדָּבְרוֹ״) מעדרי צאן (ב׳, י״ב). וגם את הנדחים, המפוזרים והמדוכאים מעמו יאסוף ה׳ כמו שאוסף רועה את השֵׂיות הצולעות, הנדחות והנהלאות. הוא יעשה את פזורי-ישראל לגוי עצום והוא בכבודו ובעצמו ימלוך עליהם בהר-ציון „מעתה ועד עולם״ (ד׳, ו׳—ז׳). אבל גם מלך יהיה להם, מלך-המשיח: „מלכם יעבור לפניהם וה׳ בראשם״ (ב׳, י״ג). כי מלך-המשיח ירעה את עמו „בעוז-ה׳, בגאון שם-אלהיו״ (ה׳, ג׳). גם גאולת-מצרים באה על-ידי משה, ועם כל זה היא נחשבת כאילו באה על-ידי ה׳ בכבודו ובעצמו, שהרי משה עשה את מעשיו על-פי ה׳ [1]. כי כהושע (ב׳, ט״ו—ט״ז) מטעים גם מיכה את הדמיון המרובה, שיהא בין הגאולה המקווה ובין יציאת-מצרים בימי-משה: „כימי צאתך מארץ-מצרים אַראנו נפלאות״ (ז׳, ט״ו)—אומר הנביא. גם במיכה יש, אם כן, ראיה נצחת להדעה, שהבעתי בפרק השני מן הספר הנוכחי, שתקות-הגאולה הושפעה על-ידי המסורת העתיקה, שהיתה לישראל בדבר גלות-מצרים ובדבר הגאולה מגלות זו, ואמונת-המשיח נולדה על-ידי הציור העתיק, שהיה לישראל מדמותו הענקית של משה,—„הגואל הראשון״ ו„מושיען של ישראל״ בפי חכמי התלמוד [2].

ובימי הגאולה יהיו בני ישראל חזקים ואמיצים וכל הגויים ייראו מפניהם: „קרנֵךְ אשים ברזל — אומר הנביא אל בת־ציון — ופרסותיך אשים נחושה, והדיקות עמים רבים, והחרמתי [3] לה׳ בצעם, וחילם — לאדון כל הארץ״ (ד׳, י״ג). יעקב (יהודה) יהא בתוך הגויים „כאריה בבהמות-יער, ככפיר בעדרי-צאן, אשר אם עבר ורמס וטרף—ואין מציל״ (ה׳, ז׳). ידו תרום על צריו וכל אויביו יִכָּרתו (ה׳, ח׳). אויבי ישראל יבושו ויכלמו וגם „יהיו למרמס כטיט-חוצות״ (ז׳, י׳). הגויים הזרים יחדלו לנאץ את שם-ישראל. הם „ילחכו עפר כנחש, כזוחלי־ארץ״, וייראו ויפחדו מפני ה׳ (ז׳, י״ז). כי ה׳ בעצמו יעשה נקמות בגויים, שלא שמעו בקולו (ה׳, י״ד).

---

1) עיין היהן: Castelli, IL Messia, p. 103; Die messianischen Weissag., S. 26 u. Note 8.

2) הרבה חוקרים חדשים הושבים, שאין ליחס למיכה את הנבואות הכלולות בספר הנקרא על שמו מפרשה ד׳ עד סוף-הספר (עיין למשל: K. Budde, Geschichte der althebräischen Litteratur, Leipzig 1906, SS. 86 - 87; בודי, שם; J. Wellhausen, Israel. u. Jüd. Geschichte, 7 Aufl., Berlin 1914, S. 126), והם מיחסים כמה מן הנבואות הללו לימי מנשה ואף לזמנים יותר מאוחרים, וביחוד את הנחמות שבמיכה. אבל, ראשית, מה שהיה יכול להאמר בימי-מנשה היה יכול להאמר אף בימי אחז זקנו, שהיה דומה לו במעשיו, ושנית, כבר הוכחתי למעלה, במקום שדברתי על עמוס (עמ׳ 29, הערה 3), שכמעט הכרחי הוא הדבר לנביא לחזות פורענות ונחמה כאחת.

3) „והחרמתי״ היא לא רק צורה של מדבר-בעדו בעבר, אלא גם של נקבה נוכחת במקום „והחרמתְּ״, כמו: „עד שקמתי, דבורה״ (שופטים, ה׳, ז׳)—שַׁקַּמְתְּ.

כשיראו הגויים את כל הגדולות והנפלאות, שיעשה ה׳ לעמו, ייראו מפניו כמו שרגזו ופחדו מואב, אדום ופלשת בימי יציאת-מצרים. שיקבלו הגויים האלו עליהם את עול-מלכותו של אלהי-ישראל ויעזבו את עצביהם — תקוה כזו אין אנו מוצאים בנבואותיו של מיכה. להפך, הוא אומר: „כי כל העמים ילכו איש בשם אלהיו, ואנחנו נלך בשם ה׳ אלהינו לעולם ועד" (ד׳, ה׳)[1]. רק בישראל בלבד תחדל עבודת-האלילים לגמרה; וביחד עמה תחדלנה גם ההזיות והמלחמות:

וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא — נְאֻם יְהוָה —
וְהִכְרַתִּי סוּסֶיךָ מִקִּרְבֶּךָ, וְהַאֲבַדְתִּי מַרְכְּבֹתֶיךָ.
וְהִכְרַתִּי עָרֵי־אַרְצֶךָ, וְהָרַסְתִּי כָּל־מִבְצָרֶיךָ.
וְהִכְרַתִּי כְשָׁפִים מִיָּדֶךָ, וּמְעוֹנְנִים לֹא יִהְיוּ לָךְ.
וְהִכְרַתִּי פְסִילֶיךָ וּמַצֵּבוֹתֶיךָ מִקִּרְבֶּךָ, וְלֹא תִשְׁתַּחֲוֶה עוֹד לְמַעֲשֵׂה־יָדֶיךָ;
וְנָתַשְׁתִּי אֲשֵׁירֶיךָ מִקִּרְבֶּךָ וְהִשְׁמַדְתִּי עָרֶיךָ[2].

(ה׳, ט׳—י״ג).

כי שלום יהיה בארץ ולא יהא שוב צורך בסוסים ומרכבות-מלחמה וגם בערי-מבצר. כל איש יֵשב „תחת גפנו ותחת תאנתו" ואין מחריד (ד׳, ד׳). „שארית-יעקב" תהיה „בקרב עמים רבים"

כְּטַל מֵאֵת ה׳, כִּרְבִיבִים עֲלֵי עֵשֶׂב,
אֲשֶׁר לֹא יְקַוֶּה לְאִישׁ, וְלֹא יְיַחֵל לִבְנֵי־אָדָם.

(ה׳, ו׳).

הן אמנם, רחוק הוא היום לבנות את גדרי-האומה, אבל בוא יבוא (ז׳, י״א). „מגדל-עדר",

---

1) על יסוד פסוק זה, שבא במיכה כמעט מיד אחר הנבואה „והיה באחרית הימים" (ד,א—ג׳). שבאה גם בישעיה (ב׳, ב׳ — ד׳) בשינויים קלים, — פסוק, שהוא סותר, לכאורה, את הרעיונות האוניוורסאליסטיים שבנבואת „ונהרו אליו כל הגויים" לגמרו, — מחליטים כמה חכמים, שהנבואה „והיה באחרית הימים" נוספה לתוך קובץ-נבואותיו של מיכה בזמן מאוחר. אבל כמדומה לי, שבנבואת „והיה באחרית הימים" אין דבר, שיכריח אותנו לחשוב, שהעמים יעזבו את אלהיהם לגמרם. בה נאמר, שכל העמים יבואו לבקש תורה ועצה בהר-ה׳, ואפשר, שביחד עם זה לא יחדלו ללכת „איש בשם אלהיו". צריך לזכור תמיד, שדרכי-ההגיון של הקדמונים היו רחוקות מאד מדרכי-ההגיון שלנו, ומה שאנו חושבים לסתירה גמורה, לא חשבו הם לסתירה כלל. ואולם כבר דברתי על כל ענין זה למעלה, בסוף הפרק הקודם. עיין שם, הערה 1 לעמ׳ 46.

2) מלת „ערך" רגילים מפרשינו הקדמונים לתרגם „שונאיך". חכמי-הנוצרים קוראים במקומה „צלמיך" או „עצביך", כדי להקבילה אל „אשיריך" שבחצי-הפסוק הראשון.

שהוא קרוב לבית-לחם היא אפרתה[1]), שבה נולד דוד, ו„עופל בת-ציון", שבו נשגבה ונתבצרה מלכות-בית-דוד, — אליהם תבוא „הממשלה הראשונה, ממלכת לבת-ירושלים" (ד', ח'). כי מ„בית-לחם אפרתה"[2]), מן העיר, שבה יושב „צעיר באלפי[3]) יהודה", יֵצא „מושל בישראל", אשר „מוצאותיו מקדם, מימי-עולם" (ה', א'). זה יהא מלך-המשיח. מובן מאליו, שכאן מדובר רק על מלך ממלכות בית-דוד, שמוצאה מבית-לחם, ואין מן הצורך כלל לחשוב, שמלך זה עצמו יִוָּלֵד בבית-לחם. גם המלות „מקדם, מימי-עולם" מרמזות רק על עתיקות־מוצאו (שהרי מימי-דוד עד ימי-מיכה עברו כמה מאות שנה), אבל לא יותר[4]).

וכשֶׁיָּקום משיח זה תחדל הפורענות לגמרה: ה' יתן את עמו לסבול „עד עת יולדה ילדה" (כלומר, עד שיִוּלד ה„מושל בישראל"), „ויתר אחיו ישובון על (ביחד עם) בני-ישראל" (ה', ב'). כלומר: הגאולה תתחיל לאחר שיוולד המשיח ולאחר ששובו שאר בני-יהודה, שהיו אז גם-כן מפוזרים במדה מרובה, ביחד עם בני-ישראל לארצם: לאחר שיהא קבוץ-גליות או לאחר שישובו אלה ואלה אל ה' בתשובה שלמה. והמשיח ירעה את עמו „בעוז-ה', בגאון שם-אלהיו. וישבו [לבטח], כי עתה יגדל (מלך-המשיח) עד אפסי-ארץ" (ה', ג'). והוא יהיה השלום. „אשור כי יבוא בארצנו וכי ידרוך באדמתנו[5]), והקמונו עליו שבעה רועים ושמונה נסיכי-אדם; ורעו את ארץ-אשור בחרב ואת ארץ-נמרוד בפתחיה[6]); והציל מאשור כי יבוא בארצנו וכי ידרוך בגבולנו" (ה', ד' — ה').

הפועל „והציל" מתיחס, כפי הנראה, אל מלך-המשיח. בכלל מטעים מיכה את מציאות-אישיותו של מלך המשיח ואת חשיבותה המרובה לא פחות מישעיה. ובזה יש להכיר סימן של התפתחות יותר חשובה לעומת ההשגה המשיחית של הנביאים, שקדמו לישעיה ולו. ואולם יש ברעיונות המשיחיים של מיכה גם סימנים של השגה בלתי-מבוכרת כל כך. מיכה

---

1) עיין בבראשית, ל"ה, י"ט — כ"א: „ותמת רחל ותקבר בדרך אפרתה היא בית-לחם וגו'; ויסע ישראל ויט אהלו מהלאה למגדל-עדר". הרי ששמו הקדמון של „בית-לחם" היה „אפרתה" וש„בית-לחם אפרתה" ו„מגדל-עדר" קרובים זה לזה.

2) „אפרתה" הוא השם הקדמון של בית-לחם (עיין ההערה הקודמת), ועל-כן אין צורך בתקונו של ווילהויזן (Skizzen und Vorarbeiten, Heft 5, 2. Auflage, S. 104): „בית-אפרת", ובתקונו של היציג (בפירושו למיכה): „אפרת הצעיר" במקום „אפרתה צעיר". ראוי לשום לב, שהשבעים תרגמו: „בית-לחם בית-אפרתה" (ולא „אפרת", כדעת היציג, וגם לא „בית-אפרתה" בהשמטת „בית-לחם", כתקונו של ווילהויזן).

3) כלומר, „מחוזי-יהודה", כמו: „וחפשתי אותו בכל אלפי יהודה" (שמואל א', כ"ג, כ"ג). המלה „להיות" („צעיר להיות באלפי-יהודה") נשתרבבה (כדעתו הנכונה של היציג) מסוף-הפסוק: „להיות מושל בישראל".

4) עיין היהן: Die messianischen Weissagungen, S. 27; קאשטילי: IL Messia, p. 105, annotazione 1.

5) כך קורא קוימש, במקום „בארמנותינו", על פי תרגום השבעים: ἐπὶ τὴν χώραν.

6) קרֶנקל (בפירושו למיכה) קורא במקום „בפתחיה" — „בפתִחות" (תהלים, נ"ה, כ"ב), כלומר, בחרבות שלופות; ואולם טשיין (Cheyne, Jewish Quaterly Review, 1898, p. 580 squ.) קורא „בתותחים" (איוב, מ"א, כ"א), שזהו „תַּרְתַּח" באשורית — מין רומח (Wurfspiess). עיין: י. קלוזנר, „כתבי-היתדות וכתבי-הקודש", „השלח", כרך י"א, עמ' 556, הערה 378.

מדבר כמה פעמים על הנקמה, שיעשה ה׳ בגויים, שרדפו את ישראל ולא שמו לב לדבר-ה׳, והוא מנבא, שהם יהיו „למרמס כטיט-חוצות", שהם „ילחכו עפר כנחש" ויהיו מלאים יראה ופחד מפני שארית-יעקב, שתרמוס ותטרוף את העמים „כאריה בבהמות-יער, ככפיר בעדרי-צאן" (עיין ה׳, ז׳ וי"ד, וגם ז׳, י׳ וי"ז). רגש-הנקמה של עם חלש, שדכאוהו כל העמים התקיפים שבזמן ההוא, מדבר מתוך גרונו של הנביא. אין זה רגש נבואי, אבל הוא רגש אנושי. ואולם הרגש הנבואי בא במיכה לידי גילוי בכל אותם המקומות, שבהם הוא מדבר על שלום כללי, על חדלון-המלחמה ועל החירות הגמורה, שתהא להעמים ללכת איש בשם אלהיו, וביחד עם זה — למצוא תורה בציון ודבר-ה׳ בירושלים (ד׳, א׳—ה׳; ה׳, ו׳)[1]. הנביא מנצח כאן את הארם ומתרומם עליו, ועולה עד לאותו הגובה המוסרי, שעליו צריך לעמוד נביא יהודי מן התקופה הַיְשַׁעְיָנִית.

בשלשת פרקי-הנבואה של נחום[2] מועטות הנבואות המשיחיות מאד, והרבה מחוקרי הרעיון המשיחי בישראל מחליטים, שאין בנביא זה שום דבר משיחי[3]. באמת יש בו גם אילו פסוקים משיחיים, אלא שעל פיהם אי-אפשר לצייר ציור שלם מן ההשגה המשיחית, שהיתה לנחום האלקושי. מיעוט הרעיונות המשיחיים שבספרו של נחום מתבאר, לדעתי, לא רק על-ידי מה שהגיעו אלינו מנביא זה רק שלשה פרקים קצרים. כבר הטעמתי פעם אחת, שאין אני מאמין, שהרבה נבואות משיחיות חשובות הלכו לאבוד ונשתכחו ברבות-הימים. העם שמר את הנבואות החשובות ממין זה, שהיה צריך להן לקיומו הלאומי, כאישון-עינו. ובכן אי-אפשר הדבר, שהנבואות המשיחיות של נחום מועטות הן מפני שאבדו. יש טעם יותר פנימי לדבר: נחום לא נתנבא על יהודה (ישראל כבר הלך אז בגולה וממלכה לא היתה לו עוד); הוא נבא רק על מפלת-נינוה ועל הקץ, שיבוא בקרוב למלכות-אשור. אין תימה, איפוא, בדבר, שלא הרבה לדבר על התקוות הלאומיות של עם-ישראל.

ואולם שלא לדבר על התקוות האלו כלל לא היה יכול גם-כן. כבר ראינו, שהנבואות המשיחיות מקושרות ונאחזות תמיד במאורעות-הזמן, שאליהם הן מתיחסות תמיד מאיזה צד.

---

1) עיין קאשטילי: IL Messia, p. 107.

2) את הזמן, שבו נתנבא נחום האלקושי, אי-אפשר להגביל בדיוק גמור. רק דבר זה אנו יכולים לומר בבטחה, שנבא לא קודם שנת 662 לפני ספה"נ מפני שהוא מזכיר את חורבנה של נוא-אמון (ג׳ ה׳—י׳), שאַשּׁוּרבָּנִיפַּל בזז אותה בשנת 663, ועל נינוה הוא מדבר עדיין כעל עיר, שהיא עומדת ליחרב, ונינוה חרבה, על-פי ההתגלות האחרונה של כתבי-היתדות (עיין: C. J. Gadd, The Fall of Nineveh, London 1923; י. קלוזנר, מפלת נינוה על-פי תעודה חדשה, השלח, XLIII, 336—342), בחודש אב, שנת 612; ובכן אי-אפשר לאחר את נבואותיו יותר משנת 610 לערך. כפי הנראה, נתנבא נחום בשנה זו (610) ולא בשנת 625, לאחר שמת אשור-בניפל (Budde, SS. 89—90). הקושי של הזכרת מצרים (ג׳, ט׳) הוסר במאמרי הנז׳, שם, עמ׳ 338.

3) עיין, למשל, קאשטילי: IL Messia, p. 112. את הפסוקים ב׳, א׳ וג׳ חושבים הרבה חוקרים להוספות מאוחרות (בודי, עמ׳ 90).

על-כן אי-אפשר היה, שלא יעלה על דעתו של נחום, שאחר מפלת-אשור, שתמיד היתה יהודה מפחדת מפני עולה הקשה, תבוא תשועה גם לבית-יעקב (כלומר, למלכות-יהודה). כי „טוב ה׳ למעוז[1] ביום צרה ויודע חוסי-בו" (א׳, ז׳). הנביא מבטיח את עמו, שממלכות הגויים העצומים, שהיו מתנפלים על ארץ-יהודה, חלפו ועברו לבלי שוב עוד: „ועִנִּיתִך לא אעַנֵך עוד" (א׳, י"ב) — אומר ה׳. הוא ישבור את עול-אשור מעל צוארי-יהודה ואת מוסרותיה ינתק (א׳, י"ג)[2]. ה׳ חמל גם על יהודה, גם על ישראל, אשר „בְּקָקוּם בוקקים", והוא מחזיר לְיֹשְׁנוֹ „את גאון-יעקב (יהודה) כגאון-ישראל" (ב׳, ג׳). ויום-הגאולה קרוב הוא מאד:

הִנֵּה עַל הֶהָרִים רַגְלֵי מְבַשֵּׂר, מַשְׁמִיעַ־שָׁלוֹם[3]:
חָגִּי, יְהוּדָה, חַגַּיִךְ, שַׁלְּמִי נְדָרָיִךְ,
כִּי לֹא יוֹסִיף עוֹד לַעֲבָר־בָּךְ בְּלִיַּעַל, כֻּלֹּה נִכְרָת.

(ב׳, א׳).

זהו כל החלק המשיחי שבנבואותיו של נחום, שהיה יותר נביא לאשור מלישראל. ראוי להעיר, שספרו של הנביא יונה, שאף הוא מתואר בתור נביא שלוח לנינוה, הוא האחד בין ספרי תרי-עשר, שאין בו נבואות משיחיות כלל. ואין להתפלא על זה. שהרי מנבואתו של יונה על נינוה ומן התשובה, שעשו יושבי עיר-המלוכה האשורית, אפשר לבוא לידי מסקנה, שהפורענות אינה הכרחית, מאחר שתשובה מועילה; ובמקום שאין פורענות אין גאולה במובן המשיחי.

---

1) לפי תרגום השבעים (τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν) צריך לקרוא "לקֹוָיו" במקום „למעוז". כך דעתו של ווילהויזן. ואולם אפשר, שצריך לקרוא „ומעוז" במקום „למעוז", ואז יהא להפסוק מובן ברור. אבל אפשר גם-כן, שהשבעים תרגמו „למעוז" במובן: לאותם, שמוצאים מעוז ותקוה בה׳.

2) גם את כל פרשה א׳ של נחום חושבים הרבה חוקרים להוספה מאוחרת, והיא כעין שיר-תהלה לה׳ על סדר א"ב, שמתוך רוב עבוד הופסדה צורתו האלפביתית (בודי, שם). אבל אין זו אלא השערה בלבד.

3) השוה ישעיה השני (נ"ב, ז׳): „מה נאוו על ההרים רגלי-מבשר, משמיע-שלום" וגו׳.

ז.

צְפַנְיָה (לערך 630) יְחַבַקּוּק (לערך 620—610).

צפניה בן כושי נבא „בימי יאשיהו בן אמון מלך־יהודה" (צפניה, א'; א'), וכפי הנראה, התחיל מתנבא עוד בשנים הראשונות למלכות-יאשיהו. ראשית, היתה ההשחתה המוסרית בשנים הללו, קודם שנמצא ספר-התורה (בשנת ט"ו למלכותו) ונעשה שינוי עיקרי בחיים הדתיים של האומה[1], — יותר גדולה ויותר נוראה; ובכן יָאוֹת תוכחותיו הקשות של צפניה בשנים אלו הרבה יותר. ושנית, צפניה מדבר קשות עם „השרים ובני-המלך" (א', ח'), וזה יאה יותר לאותן השנים, שבהן היה המלך-הנער (יאשיהו נִתְסַלֵּף בן שמונה שנים) מוקף שרים ופְּרינצים, שהלכו בדרכי-הגויים[2].

השלשלת המשיחית: החטא — הפורענות — התשובה — הגאולה, נכֶּרת גם בנבואותיו המשיחיות של צפניה.

החטא הוא כבד ונורא. „העיר היונה" (המדַכְּאת) — זהו השם, שקורא צפניה לירושלים. והוא אומר: „שריה בקרבה — אריות שואגים, שופטיה — זאבי־ערב", „נביאיה פוחזים" וכהניה מחללים את הקודש (ג', ג' — ד'). היא ראתה כל מה שעשה ה' לשאר-הגויים — ולא נבהלה, ולא לקחה מוסר (ג', ו'—ז'). יושבי יהודה נעשו חצופים ובוטחים בכחם באותה מדה, שהם „אומרים בלבבם: לא ייטיב ה' ולא יָרֵעַ" (א', י"ב). כל מעשיהם מקולקלים ומתועבים (ג', ז'). הם לא בקשו את ה' ולא דרשוהו מעולם או כבר ידעוהו ונסוגו מאחריו (א', ו').

ובעקב החטאים אוחזת הפורענות.

ה' יֵט את ידו על יהודה וירושלים ויכרית את כל השטופים בעבודת-אלילים ואת כל אלה, שחטאו לה', שמלאו תוך ומרמה ועושק (א', ד'—ו', ח'—ט' וי"ז). חילם של האנשים החטאים יהא למשסה ובתיהם — לשממה. הם יבנו בתים ולא יֵשבו בהם ויטעו כרמים ולא

---

1) כך היא עדותו של ספר-מלכים (ב', כ"ב). על-פי דברי-הימים (ב', ל"ד, ג') התחיל יאשיהו „לטהר את יהודה וירושלים" הרבה קודם לכן; אך ממה שכתוב אחר-כך באותו ספר עצמו (דהי"ב, ל"ד, ח') נראה, שבעל דברי-הימים הפריז קצת גם בזה על מדת-שבחיו של יאשיהו, כדרכו בכל הנוגע להכשרים שבמלכי-יהודה.

2) את המאורעות ואת הסביבה ההיסטורית, שעליהם ובה נתנבא צפניה, יראה הקורא בפרק הבא, כשאָבוא לדבר על ירמיהו בן-דורו הגדול, שהשפיע יותר מצפניה, וכנראה, חי ונתנבא במשך זמן הרבה יותר ארוך מזה האחרון.

ישתו את יינם (א׳, י״ג), דמם ישָׁפך בראש כל חוצות ונבלותיהם תהיינה מושלכות כדומן (א׳, י״ז). אפילו כספם וזהבם לא יצילום ביום הנורא ההוא (א׳, י״ח).

אבל לא רק בני-יהודה חטאו ופשעו; גם בני מואב ובני-עמון ואשור עשו הרע בעיני-ה׳ (ב׳, ח׳ וי׳ וט״ו). על כן תהא הפורענות כללית, משותפת לכל העמים: „ביום עברת-ה׳ ובאש קנאתו תאָכל כל הארץ, כי כלה אך נבהלה יעשה את כל יושבי-הארץ" (א׳, י״ח, ועיין גם-כן: ג׳, ח׳). ביום-ה׳, כלומר, ביום-הפורענות, ישמיד ה׳ את הכל מעל פני האדמה (א׳, ב׳). בחטאת-האדם יסבול גם הטבע כולו. זוהי השקפתם הרגילה של הנביאים, שהרי הרע הטבעי הוא רק תוצאתו של הרע האנושי: „אָסֵף אדם ובהמה, אסף עוף-השמים ודגי-הים וגו׳; והכרתי את האדם מעל פני האדמה" (א׳, ג׳). לא עם אחד יסבול, אלא כל העמים, כל בני-אדם: „והצרותי לאדם והלכו כעִוְרים, כי לה׳ חטאו" (א׳, י״ז). ארץ פלשתים תחרב (ב׳, ד׳—ז׳); „מואב כסדום תהיה ובני-עמון כעמורה" (ב׳, ט׳); את אשור ואת נינוה ישחית ה׳ וישימן שממה (ב׳, י״ג—ט״ו); ואפילו הכושים יהיו חללי-הרבו (ב׳, י״ב). ה׳ הוא אלהי כל הארץ והוא עושה משפט בכל הארץ. רחב-מבטו של הנביא היהודי מקיף את כל חלל העולם כולו[1].

וקרוב הוא יום־ה׳: ה׳ הכין זבח וכבר הקדיש את קרואיו (א׳, ז׳)[2]. וגדול ונורא יהא היום ההוא מאין כמוהו:

יוֹם־עֶבְרָה הַיּוֹם הַהוּא:

יוֹם צָרָה וּמְצוּקָה, יוֹם שֹׁאָה וּמְשׁוֹאָה;
יוֹם חֹשֶׁךְ וַאֲפֵלָה, יוֹם עָנָן וַעֲרָפֶל.

יוֹם שׁוֹפָר וּתְרוּעָה

עַל הֶעָרִים הַבְּצֻרוֹת וְעַל הַפִּנּוֹת הַגְּבֹהוֹת

(א׳, ט״ו—ט״ז).

אבל, למרות כל הנוראות של „היום ההוא" ולמרות האבדון הכללי, שנשקף ממנו לכל הארץ, יִנָּצלו בו יחידי-סגולה. ויש אפשרות אחת להנצל ממנו — על-ידי התשובה. הנביא קורא לעם-ישראל — זה ה„גוי לא-נכסף" — להיטיב את דרכו בטרם יבוא „יום אף-ה׳" (ב׳, א׳—ג׳). „בקשו את ה׳, כל ענוי-הארץ, אשר משפטו פעלו! — קורא הנביא: — בקשו צדק, בקשו ענוה: אולי תסָתרו ביום אף-ה׳" (ב׳, ג׳). „ענוי-הארץ" יִנָּצלו, והם ייסדו ממלכה שפלה במובן המדיני, אבל גדולה ואדירה במובן הרוחני: „אז אסיר מקרבך — אומר ה׳ —

---

1) החוקרים החדשים חושבים למאוחרים את הפסוקים ב׳, ד׳—ט״ו, שיש בהם נבואות על העמים הזרים, ג׳, ט׳—י׳, שיש בהם אוניוורסאַליסמוס מיסודו של ישעיה השני, וגם ג׳, י״ד—כ׳ (סוף הספר), שמטרתם לסיים בנחמה, כסוף ספריהם של עמוס ומיכה (Budde, S. 89; C. Steuernagel, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen 1912, SS. 636—637; ש. בֶּרנפֶלד, מבוא לכתבי-הקודש, ברלין תרפ״ג, II, תפ״ב—תפ״ג ותפ״ד). אבל כל זה אינו מוכרע ואינו מוכרח.

2) עיין על זה: H. Gressmann, Urspr. d. isr.-jüd. Eschatologie, SS. 136—141.

עליזי גאותך ולא תוסיפי עוד לגבהה בהר-קדשי. והשארתי בקרבך עם עני ודל וחסו בשם-ה׳״ (ג׳, י״א—י״ב). ו„העם העני והדל״, שארית-ישראל זו, יהא גדול ומרומם ברוחו: „שארית-ישראל לא יעשו עַוְלָה, ולא ידברו כזב, ולא יִמָּצא בפיהם לשון-תרמית״ (ג׳, י״ג). ה׳ ישיב את שבות-עמו ויתנהו „לשם ולתהלה בכל עמי-הארץ״. ושָׁלֵו יהא ומאושר לא רק אושר רוחני: אף אושר גשמי יהא לו בכל אופן. הוא לא יירא מן הגויים וידיו לא תרפינה, כי ה׳ יְפַנֶּה את אויביו ועל-כן „ירעה וירבץ ואין מחריד״ (ג׳, י״ג, ט״ו וי״ט). ואף הצלחה מדינית תהא לו: בלא מלחמות ושפך-דם יירש בית-יהודה — כאשר יפקדהו ה׳ וישיב את שבותו — את ערי-הפלשתים (ב׳, ז׳). וגם על ערי מואב ובני-עמון אומר ה׳: „שארית עמי יְבָזּוּם ויתר גויי ינחלום״ (ב׳, ט׳). עם-ה׳ לא יראה רע עוד, כי ה׳ יהא בקרבו והוא, הגבור, יושיעו, כי ישיש עליו בשמחה ויגיל עליו ברנה (ג׳, ט״ו וי״ז).

מובן מאליו, שיהא קבוץ-גלויות בעת ההיא: אפילו הנדחים והמרוחקים מישראל יתקבצו לארצם; והמקובצים הללו יהיו „לשם ולתהלה בכל עמי-הארץ״ (ג׳, י״ט — כ׳), ואז יהיה ה׳ למלך על כל הארץ ועל כל העמים: הוא „רָזָה (החליש עד לכליון) את כל אלהי-הארץ״, ועל כן „ישתחוו לו איש ממקומו כל איי-הגויים״ (ב׳, י״א). אפילו העמים אשר „מעבר לנהרי-כוש״ יובילו לו מנחה (ג׳, י׳; השוה ישעיה, י״ח, א׳—ג׳). ואת התפשטותה של הכרת-ה׳ בכל העולם, באנושיות כולה, מתאר צפניה בדברים הנמרצים והנעלים הללו:

אָז אֶהְפֹּךְ אֶל־עַמִּים שָׂפָה בְרוּרָה
לִקְרֹא כֻלָּם בְּשֵׁם ה׳, לְעָבְדוֹ שְׁכֶם אֶחָד

(ג׳, ט׳).

זוהי אוניוורסאליות יחידה במינה. היא מקפת את כל המין האנושי וחולמת על טהרתם המוסרית של כל העמים כולם ועל התאחדותם באמונת אל אחד, שיעבדוהו כולם יחד זה בצד זה[1], בלא שיהא לעם אחד יתרון על חברו. עד רוממות נבואית זו לא הגיע אפילו ישעיה. שבעים השנה, שעברו מישעיה עד צפניה, לא חלפו על נביאי-ישראל בלא רושם. הגרעין היותר פנימי של הנבואה, החלק החיובי שלה — הרעיון המשיחי, הלך וגדל ונתפתח, עד שהכנים לתוכו את כל העמים שבעולם בלא שום הבדל.

ולעומת התפתחותה של האוניוורסאליות המשיחית, שהיא נִכֶּרֶת בספר-נבואותיו של צפניה במדה מרובה, אין אנו מוצאים בספר זה את רשמי המשיח האישי. ה׳ בכבודו ובעצמו הוא המלך והוא גם הגואל. אפשר, שמלכי-יהודה שלפני יאשיהו (מנשה ואמון) וגם יאשיהו עצמו בנערותו לא סִפְּקו די מזון לדמיונו של הנביא באופן שיהא יכול לחלום על משיח אישי, באותה מדה שסִפֵּק חזקיהו, למשל, מזון לדמיונם של ישעיה ומיכה, שדברו על משיח אישי בהתלהבות עצומה.

---

1) הביטוי „עבוד שכם אחד״, פירושו: „נשוא את העול בכתף אחת״. והכוונה בצפניה היא — שכל העמים יעבדו את ה׳ בלב טהור אחד, זה בצד זה, כמו שתהא לכולם שפה ברורה (כלומר, טהורה) אחת לקרוא בשם-ה׳.

כמו בשלשת פרקי-הנבואה של נחום, כך קשה למצוא משיחיות גם בשלשת הפרקים הנבואיים של חבקוק[1], ועל-כן חושב קַאשטילי, למשל, את ספרו של חבקוק למחוסר פסוקים משיחיים לגמרו[2]. באמת יש בו שנים-שלשה פסוקים משיחיים. חבקוק מנבא יום של פורענות להאשורים (או להכשדים) ואומר על יום זה (ולא על יום-הגאולה, כדרשת-התלמוד): „אם יתמהמה חכה לו, כי בוא יבוא ולא יאחר" (ב׳, ג׳). וביחד עם זה מבטיח חבקוק, כי ביום-הפורענות יִנָּצלו כל הישרים והטובים: „וצדיק באמונָתו יחיה" (ב׳, ד׳). וכישעיה (י"א, ט׳), בטוח גם הוא, שיבוא יום „ותמלא הארץ לדעת את כבוד ה׳ כמים יכסו על ים" (ב׳, י"ד). — סבת מיעוטם של הפסוקים המשיחיים בנבואותיו של חבקוק היא, לדעתי, זו שכבר ראינו בספר-נבואותיו של נחום: גם חבקוק מנבא ביחוד לא על עם-ישראל. הצד השוה שבשניהם — שלא דברו על גורלו של עם-ישראל אלא כלאחר-יד, אף-על-פי שכל דבריהם הקשים על האשורים ועל הכשדים היו תוצאות אהבתם לעם-ישראל, שגם האשורים וגם הכשדים שאפו לבלעו.

---

1) פרק ג׳ של חבקוק נחשב בעיני הרוב הגדול של חוקרי-המקרא למאוחר.

2) עיין ספרו: IL Messia, p. 112.

ח.

יִרְמְיָהוּ (625—586).

כישעיה, נתנבא גם ירמיהו במשך תקופה ארוכה מאד. נבואתו התחילה, כעדות-הכתוב, „בימי יאשיהו בן אמון מלך יהודה בשלש-עשרה שנה למלכו", ונמשכה בימי יהואחז, יהויקים, יהויכין וצדקיהו „עד גלות ירושלים בחודש החמישי" (א'. ב'—ג'). זהו משך-זמן של ארבעים שנה בקֵירוב. ובמשך זמן ארוך זה נעשו הרבה שינויים וחליפות מדיניים בכל העולם הקדמוני. כשהתחילה נבואתו של ירמיהו (625) עדיין היה אשור מושל בכפה והמלך אשור-בַּנִפַּל (668—626) היה מוציא מנינוה דבר-מלך שלטון כמעט לכל העולם העתיק; ואולם בעוד שלש-עשרה שנה (612) חרבה נינוה עד היסוד ונעלמה ממש מן ההיסטוריה[1], עד שנגלו חרבותיה במאה הי"ט. ולעומת זה התרוממה מלכות-בבל וחזרה לגדולתה העתיקה תחת ממשלתם של נבו-פלאסר (625—605) ובנו נבוכדראצר השני (604—562), ומאז נעשתה היא מושלת-בכפה. גם מצרים, שהיתה קרועה לנזרים במשך תקופה ארוכה ומושליה הקטנים היו עבדים משלמי-מס למלכי-אשור, התעוררה בימים ההם והיתה לממלכה אדירה הודות למלכותו הארוכה והמאושרת של פרעה פְּסַמְטִיךְ (ביוונית פְּסַמֶּטִיכוּס) הראשון (663—610) ובנו פרעה נכו (609—595); זה האחרון כבש את סוריה ואת ארץ-ישראל והרג את יאשיהו על יד הַסְּפָר המצרי-הפלשתיני מגדול[2]). וממלכה אדירה חדשה הופיעה בימים האלה על במת-ההיסטוריה — מלכות-מדי, שנטלה חלק בכבוש-אשור[3]). ובעילם התנשא אז בית־מלכי־אַנסאַן, שממנו יָצא כורש מלך־פרס. חוץ מזה באו אז עמי-הקדם במגע עם עמי אסיה הקטנה (למשל, עם הלודים ו„גֶּג"—גוּ'גֶס ביונית — מלכם, שהוא הוא הפרוטוטופוס של גוג[4]) מלך המגוג, ועם הסקו'תים (אַשְׁכֻּזָה—אפשר, אשכנז שבתנ"ך) הפראים (634). וכל החליפות המדיניות הכלליות האלו אירעו במשך שלשים השנים, שבהן נתנבא ירמיהו לא רק על יהודה, אלא גם על כל שאר עמי-הקדם: „נביא לגויים נתתיך" (א', ה') — אומר אליו ה' בחזיונו הראשון.

---

1) כנבואתו של נחום (ג', י"א): „גם את תשכרי, תהי נעלמה". על זמן-חורבנה של-נינוה, שנתברר עכשיו על-ידי כתובת אשורית חדשה, עיין למעלה, עמ' 51, הערה 2.

2) כך צריך לקרוא במקום „מגדו" מפני שכן מחייבים המקומות של המאורעות. הירודוט קרא למקום זה Μάγδολος (עיין: F. Hommel, Geschichte des Alten Morgenlandes, 2 Aufl., S. 152, Anmerk. 2). בזכריה (י"ב, י"א) יש „בקעת-מגדון", וזה קרוב יותר אל „מגדול".

3) דבר זה ידוע כיום בפרטות יתרה (עיין: י. קלוזנר, מפלת-נינוה ע"פ תעודה חדשה, השלח, XLIII, 337—345).

4) עיין להלן, עמ' 79—80.

וביהודה נעשו גם-כן שינויים גדולים. בשנת שמונה-עשרה ליאשיהו (620 קודם ספה"נ), חמש שנים לאחר שהתחיל ירמיהו להתנבא, מצא הכהן-הגדול חלקיהו את ספר-התורה, שכפי המקובל בין רוב החוקרים החדשים, היה זה ספר-דברים, ד'—כ"ח [1]. יאשיהו עושה על-פי דברי הספר הנמצא ריפורמה עיקרית בארץ-יהודה ובמדינותיה של מלכות-ישראל (שכנראה, אף הן היו משועבדות לו). מבער את האלילים ומנהיג את חוקות ספר-התורה בכל גבולות-ממשלתו. בריפורמה זו, שהיתה, ככל ריפורמה אמתית, במדה מרובה חזרה אל הטוב שֶׁבְּיָשָׁן, ודאי השתתף גם ירמיהו. יאשיהו נהרג על-ידי פרעה נכה (609), כאמור. בנו שַׁלּוּם-יהואחז (609) מלך רק חדשים אחדים, ובנו השני יהויקים (608—598), שפרעה נכה המליכו על יהודה תחת יהואחז אחיו, לא הלך בדרכי-אביו והיה מן הגרועים שבמלכי-יהודה בכל הנוגע לעניני הדת והמוסר. ובין כך וכך הכה נבוכדראצר השני את פרעה נכה וכבש את כל ארצותיו על-יד כרכמיש (608) וגם יהויקים מלך-יהודה הוכרח לשלם לו מס במשך שלש שנים. אחר-כך חדל מלשלם את המס ונבוכדראצר עלה על יהודה (598); ואולם באותה שנה מת יהויקים ויהויכין בנו מלך תחתיו שלשה חדשים. אבל מלך אומלל זה משל בימי מצור-ירושלים והוכרח לצאת אל מלך-בבל הוא ושריו והרבה מגדולי-המלוכה, וביחד עם הרבה מראשי-המדינה, גבוריה ועשיריה גלה לבבל (597). נבוכדראצר המליך תחתיו את דודו, בנו השלישי של יאשיהו, מתניה-צדקיהו (597—587). ארץ-יהודה נעשתה כדור-משחק בין מצרים ובבל וכתר-המלוכה של יהודה נִתַּן על-ידי מלכי-מצרים או מלכי-בבל לכל הטוב בעיניהם. החורבן הנורא התקרב ובא. חלק חשוב מן העם כבר גלה מעל אדמתו ונתפזר לארבע רוחות-השמים. פרעה חַ—אַבְּ—רֶע, חפרע בעברית, אַפְרִיאֶס (Ἀπρίης) ביוונית (588—569), עורר את יהודה, כמו גם את אדום, מואב, עמון, צור וצידון, למרוד במלך-בבל. צדקיהו החלש נשמע לשריו ומרד. את כל זה ראה ירמיה — ועיניו כלו בדמעות. הוא יָדַע מראש את סוף-הדבר. הוא ראה את מצור-ירושלים הארוך והנורא, את חורבן העיר כלילת-היופי ואת שְׂרֵפַת בית-המקדש, והרגיש, שהעם מצטרך לתוכחה עזה וקשה כדי שייטיב את דרכו, אבל, ביחד עם זה, הוא צריך גם לכוס-תנחומים כדי שלא יבוא לידי יאוש ולא יקוץ בחייו הלאומיים הנוראים.

זוהי היריעה, שעליה נתרקמו נבואותיו המשיחיות של ירמיהו, חזיונותיו על יום-הפורענות ותקוותיו לאחרית-הימים. אין כל תימה בדבר, שהחזיונות והתקוות הללו שונים ומשונים הם הרבה מחזיונותיו ותקוותיו המשיחיים של ישעיה וכל שאר הנביאים, שקדמו ל„הגבר ראה עני בשבט-עברתו".

אם בספריהם של כל שאר הנביאים רק מרומז בבהירות מרובה פחות או יותר, שהחטא הוא הוא שגורם לפורענות, מבוטא דבר זה בירמיה באופן ברור, שאין כמותו, כמה וכמה פעמים. „תיסרך רעתך —אומר הנביא—ומשובותיך תוכיחוך, ודעי וראי, כי

---

1) על דבר זה יָצאו עוררים חדשים בימים האחרונים. עיין, למשל, Th. Östreicher, Das Deuteronomische Grundgesetz, Gütersloh 1923 (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, XXVII, SS. 352—466).

רע ומר עזבך את ה׳ אלהיך״ (ב׳, י״ט). „והיה כי תאמרו: תחת מה עשה ה׳ לנו את כל אלה? ואמרת אליהם: כאשר עזבתם אותי ותעבדו אלהי-נכר בארצכם, כן תעבדו זרים בארץ לא-לכם״ (ה׳, י״ט). והחטא גדול הוא ונורא מאד: העם עזב את ה׳ והלך אחר הבעלים, וביחוד אחר אליל-השמש (ב׳, כ׳-כ״ג; ז׳, י״ח, ועוד): „מספר עריך היו אלהיך, יהודה״ (ב׳, כ״ח) — מתאונן הנביא. וראשי-העם ומאַשריו אינם טובים ממנו: „הכהנים לא אמרו: איה ה׳, ותופשי-התורה לא ידעוני, והרועים פשעו בי, והנביאים נבאו בבעל״ (ב׳, ח׳). וחטאותיהם עצמו לא רק בדברים שבין אדם למקום: גם בדברים שבין אדם לחברו הרבו לחטוא. הנביא אינו מבדיל כל-כך בין אלה לאלה, שהרי באמת עבודת-האלילים לא יכלה להשריש בלב-העם מדות חברותיות טובות. המלך יהויקים, שסָר מאחרי ה׳, „בונה ביתו בלא-צדק ועליותיו בלא-משפט, ברעהו יעבוד חנם ופעלו (שכרו) לא יתן לו״ (כ״ב, י״ג). דמי אביונים נקיים אפשר למצוא ביהודה לא במחתרת, אלא בראש כל חוצות (ב׳, ל״ד). שרי-יהודה אינם דנים דין-יתום ואינם שופטים משפט-אביון (ה׳, כ״ח). ובני-יהודה „מכחשים בה׳ ואומרים: לא הוא! ולא תבוא עלינו רעה, וחרב ורעב לא נראה״ (ה׳, י״ב). ועל-כן הם ממאנים לקחת מוסר ואינם רוצים לשוב בתשובה שלמה (ה׳, ג׳). העל אלה לא יפקוד ה׳ ואם בגוי אשר כזה לא תתנקם נפשו? (ה׳, ט׳).

חטאים נוראים ועצומים כאלה גוררים אחריהם בהכרח את הפורענות: „עוונותיכם הטו אלה וחטאותיכם מנעו הטוב מכם״ (ה׳, כ״ה) — אומר הנביא. על כן גדול ונורא יהא יום-הפורענות. ה׳ יפיץ את בני-עמו בין גויים, שלא יָדעו הם ואבותיהם, וישלח אחריהם את החרב עד כלותו אותם (ט׳, ט״ו). אפילו את שאריתם ימסור ביד האויב (ט״ו, ט׳). מות, חרב, רעב ושבי — אלה הם הפגעים, שיבואו עליהם (ט״ו, ב׳). אלה, שיסָגרו במצור מפני האויב, יאכלו את בשר בניהם ובנותיהם (י״ט, ט׳). אלה, שילחמו בָאויב, יפלו בחרב ונבלתם תהא מאכל לעוף-השמים ולבהמת-הארץ (י״ט, ז׳). והנשארים בחיים יאַבדו את ארץ־אחוזתם ויעבדו את האויב בארץ נכריה (י״ז, ד׳). כי ארצם תהא לשַמה, באופן שכל העובר עליה ישום ויניד ראשו (י״ח, ט״ז, ועיין גם י״ט, ח׳). ולא רק ההמון הפשוט יסבול ביום-הפורענות: „והיה ביום ההוא יאבד לב-המלך ולב-השרים, ונשמו הכהנים, והנביאים יתמהו״ (ד׳, ט׳). ארמונו של מלך-יהודה יהא לחורבה (כ״ב, ה׳). ובכלל, ה׳ ישליך מעל פניו את בני-יהודה כמו שהשליך מעל פניו את אחיהם, כל זרע־אפרים (ז׳, ט״ו).

ואולם לא בני-יהודה בלבד יוָסרו ביום-ה׳: גם מצרים, פלשת, ערב, כנען (הפיניקיים), עילם, מדי, ועוד, ישתו מכוס-התרעלה (כ״ה, ט״ו – כ״ח). ובבל וכל ארץ-כשדים תהיינה לשממות-עולם מקץ שבעים שנה (כ״ה, י״ב)[1]. — וביחד עם בני-האדם יסבול גם הטבע: הרע הטבעי בא בעקבותיו של הרע האנושי ובתור תוצאתו, כמו שראינו כך בדברי-הנביאים

1) „שבעים שנה״ הוא לא מספר מדויק, אלא מספר משוער, ופירושו: דור שלם. וכך הדבר גם בנוגע לגלות-בבל, שעל-פי ירמיהו (כ״ה, י״ב; כ״ט, י׳) היתה צריכה להמשך שבעים שנה, ובאמת לא ארכה יותר ממ״ט שנה (586—537). השוה גם: „ונשכחת צ״ר שבעים שנה כימי מלך אחד״ וגו׳ (ישעיה, כ״ג, ט״ו וי״ז). ועיין גם היהן: Die messian. Weissagungen, S. 38.

כמה וכמה פעמים. בציורים פיוטיים נשגבים מצייר ירמיהו את כל חשכתו ואת כל איומותיו של יום-ה׳ הגדול והנורא:

רָאִיתִי אֶת הָאָרֶץ וְהִנֵּה תֹהוּ וָבֹהוּ, וְאֶל הַשָּׁמַיִם — וְאֵין אוֹרָם.
רָאִיתִי הֶהָרִים וְהִנֵּה רֹעֲשִׁים, וְכָל הַגְּבָעוֹת הִתְקַלְקָלוּ.
רָאִיתִי וְהִנֵּה אֵין הָאָדָם, וְכָל עוֹף־הַשָּׁמַיִם נָדָדוּ.
רָאִיתִי וְהִנֵּה הַכַּרְמֶל - - הַמִּדְבָּר, וְכָל עָרָיו נִתְּצוּ מִפְּנֵי ה׳,
מִפְּנֵי חֲרוֹן־אַפּוֹ.
כִּי כֹה אָמַר ה׳:
שְׁמָמָה תִהְיֶה כָּל הָאָרֶץ,— וְכָלָה לֹא אֶעֱשֶׂה
(ד׳, כ״ג—כ״ז).

בדברים האחרונים כבר גלום הרעיון, שאחר הפורענות תבוא הגאולה,— לכל הפחות, ליחידי-סגולה. „הנה סערת-ה׳ — אומר הנביא — חֵמה יצאה וסער מתחולל על ראש רשעים יחול״ (כ״ג, י״ט). אבל מי שישוב מרשעתו יִנָּצל. התשובה היא כתרים בפני הפורענות. שום נביא אחר לא הטעים את ערך-התשובה כירמיהו. „שובה, משובה ישראל — נאום ה׳ — לא אפיל פני בכם, כי חסיד אני — נאום ה׳; לא אטור לעולם״ (ג׳, י״ב). „אם תסיר שקוציך מפני ולא תנוד״ (ד׳, א׳). „כַּבסי מרעה לבך, ירושלים, למען תִוָשעי״ (ד׳, י״ד). כל הפסוקים הללו מוכיחים ברור, שהכל תלוי בתשובה ומעשים טובים. אמנם, הנביא אומר: „לא ישוב אף-ה׳ עד עשותו ועד הקימו מזמות-לבו״ (כ״ג, כ׳). ואולם עם כל זה היה הנביא סמוך ובטוח, שסוף-סוף לא יאבד ישראל כולו גם ביום-הפורענות הנורא. פעם אחר פעם, אפילו בציור הפגעים והצרות והאסונות, כאילו מתאושש הנביא וגומר את איומיו בחצי-נחמה: בהבטחה נאמנה, כי ה׳ לא יעשה כלה בעמו, כי להאומה הישראלית תהא שארית. דבר זה כבר ראינו למעלה, בציור היותר נורא מיום-ה׳. במקום אחר אומר הנביא: „עֲלו בשָרותיה ושחתו, וכלה אל תעשו״ (ה׳, י׳). וגם אחר הנבואה הנוראה, כי „גוי-מִמרחק״ יעשה הרג, הרס וחורבן ביהודה, גומר הנביא: „וגם בימים ההמה — נאום ה׳ — לא אעשה אתכם כלה״ (ה׳, י״ח). פעמים שונה הנביא את הדברים הנמרצים האלו: „כי אעשה כלה בכל הגויים, אשר הפיצותיך שם, אך אותך לא אעשה כלה״ (ל״א, י״א, וגם מ״ו, כ״ח). ירמיהו מטעים יותר מכל הנביאים, שהיו לפניו, את נצחיותו של עם-ישראל: כשם שאי-אפשר הדבר, שישתנו חוקי-הטבע, שהשמש יחדל להאיר ביום והירח והכוכבים — להאיר את הלילה, כך אי-אפשר, שישראל יחדל להיות גוי לפני ה׳ כל הימים (ל״א, ל״ד — ל״ו)[1]. שארית תשתַּייר מישראל תמיד. ושארית זו תאָסף ותלוקט

1) בפרק ל״ג (כ״ה—כ״ו) מדובר כמעט באותם הבטויים עצמם על נצחיותם של „זרע יעקב ודוד״. אבל הפסוקים י״ד-כ״ו שבפרק ל״ג חסרים בתרגום השבעים לגמרם, וכנראה, הם הוספה מאוחרת.

כעוללות-הגפן (ו׳, ט׳). ולשארית זו תצמח הגאולה מן הפורענות עצמה: „הוי, כי גדול היום ההוא מאין כמהו, — אומר הנביא, — ועת-צרה היא ליעקב וממנה יִוָשע" (ל׳, ז׳). ירמיה מדייק אפילו במשך-הזמן, שתארך עת-צרה זו: „לפני מלאת לבבל שבעים שנה אפקוד אתכם והקימותי עליכם את דברי הטוב להשיב אתכם אל המקום הזה" (כ״ט, י׳, ועיין גם-כן: כ״ה, י״ב). אמנם, כבר ראינו, ש„שבעים שנה" אלו אינן מספר מדויק, אלא פירושן כימי דור אחד[1]), אבל „בכל אופן, מדבר הנביא על זמן ארוך כל-כך, עד שהוא עצמו והחלק הגדול ביותר של בני-דורו לא היו יכולים לקוות, שיזכו להגיע עד התקופה החדשה (ימי-הגאולה). מה שלא עשה שום נביא עשה ירמיהו: הוא נתנבא לגאולה באחרית-הימים בלא לקוות, שאף הוא יטול בה חלק; שהרי את האמונה בתחית-המתים ואת התקוה, שעל-ידי זו תהא לו אפשרות לקחת חלק באושר המקווה של ימי-הגאולה, עדיין לא יָדע הנביא. ולפיכך מעידה נבואה זו על חוסר פניה עצמית במדה מרובה מאד. לא להפרט יש ערך גדול, אלא להאומה בתור דבר שלם אחד. האמונה בהשארות-הנפש האישית עדיין לא נתפתחה: עם-ישראל בתור עם נחשב לבן-אַלְמָוֶת"[2]).

ובתחילת-הגאולה יהא קבוץ-גלויות. כבר הבאתי את דברי-הנביא, כי ה׳ יאסף את שארית-עמו כמו שהבוצר אוסף את עוללות-הגפן (ו׳, ט׳). בית-יהודה יוּצָא מבין הגויים, שהודח לארצותיהם, ויובא לציון (י״ב, י״ד; כ״ג, ג׳; כ״ט, י״ד; ל׳, ג׳; ל״ב, ל״ז; מ״ו, כ״ז). אבל גם אפרים יִפָּדה אז: רחל, המבכה על בניא (בני-אפרים), מקבלת תשובה מאת ה׳, שה„בנים ישובו לגבולם" (ל״א, י״ד — ט״ז). ה׳ ירחם את „הבן היקיר לו אפרים" ו„יהיה לישראל לאב", כי אפרים בכורו הוא (ל״א, ה׳ וי״ט). בני-אפרים יתאחדו עם בני-יהודה: „כי יש יום קראו נוצרים בהר-אפרים: קומו ונעלה ציון, אל ה׳ אלהינו" (ל״א, ה׳)[3]); כי בעת הגאולה יהא ה׳ „לאלהים לכל משפחות-ישראל" (ל׳, כ״ה).

יש בירמיהו חמשה פסוקים, שבהם נצטמצמו ונתבטאו בבירור גמור כמעט כל הרעיונות המשיחיים של ירמיה:

> „שובו, בנים שובבים, כי אנכי בעלתי בכם; ולקחתי אתכם אחד מעיר ושנים ממשפחה
> „והבאתי אתכם ציון. ונתתי לכם רועים כלבי, ורעו אתכם דעה והשכיל. והיה כי
> „תרבו ופריתם בארץ בימים ההמה — נאום ה׳ — לא יאמרו עוד ,ארון ברית ה׳'
> „ולא יעלה על לב, ולא יזכרו בו ולא יפקודו, ולא יעשה עוד. בעת ההיא יקראו לירושלים
> „כסא ה׳ ונקוו אליה כל הגוים לשם ה׳, לירושלים, ולא ילכו עוד אחרי שרירות־לבם
> „הרע. בימים ההמה ילכו בית־יהודה על בית־ישראל ויבואו יחדו מארץ צפון על הארץ,
> „אשר הנחלתי את אבותיכם" (ג׳, ט״ז — י״ח).

---

1) עיין ההערה לעמוד 59.

2) היהן: Die messianischen Weissagungen, I, 38.

3) יש בירמיה פסוקים ברורים יותר ויותר על התאחדות זו: „בימים ההמה ובעת ההיא—נאום ה׳—יבואו בני-ישראל המה ובני-יהודה יחדו, הלוך ובכו ילכו ואת ה׳ אלהיהם יבקשו, ציון ישאלו, דרך הנה פניהם: בואו ונלוו אל ה׳, ברית-עולם לא תשכח" (נ׳, ד׳—ה׳). ואולם כמעט כל חוקרי-המקרא החדשים חושבים את הפרקים נ׳ ונ״א למאוחרים מפני שנזכרים בהם כבוש־בבל ומלכי־מדי (נ׳, מ״ו; נ״א, י״א וכ״ח).

בפסוקים המועטים הללו נכללו: א׳) התשובה; ב׳) קבוץ-הגלויות והתרכזות-האומה בציון; ג׳) המשיח הקבוצי של ירמיה (על המשיח האישי שלו אדבר להלן), כלומר, הרבה מלכים, שכל אחד מהם יהא טוב וכשר בעיני-ה׳; ד׳) רְבִיַּת-האומה ואָשרה הגשמי; ה׳) בטול המצוות לעתיד לבוא (עיין להלן); ו׳) התפשטותה של הכרת אל אחד בתוך כל העמים שבעולם; ז׳) התאחדותם של בני-יהודה עם בני-ישראל[1]. כל אחד מן הפרטים המשיחיים הללו מבואר בירמיה בכמה וכמה מקומות ביתר אריכות. דבר זה כבר ראינו ביחס אל התשובה, אל קבוץ-הגלויות ואל התאחדותם של בני-יהודה ובני-ישראל. גם על בטול-המצוות לעתיד לבוא, שהוא מרומז בבטול „ארון ברית-ה׳", הוא מדבר בכמה מקומות ביתר אריכות וביתר בירור. פַּעֲמַיִם מטעים ירמיהו את ההשתוות שבין הגאולה העתידה ובין הגאולה הראשונה, גאולת-מצרים, — השתוות, שהטעמתי אותה בפרק ב׳ מן הספר הנוכחי ומצאתיה כמה פעמים בדבריהם של כמעט כל הנביאים, — ואת המעלות והיתרונות, שיהיו להגאולה העתידה על הגאולה הישנה: „לכן הנה ימים באים — נאֻם ה׳ — ולא יאָמר עוד: חי ה׳, אשר העלה את בני-ישראל מארץ־מצרים: כי אם חי ה׳, אשר העלה את בני-ישראל מארץ-צפון ומכל הארצות, אשר הדיחם שמה; והשיבותים אל אדמתם, אשר נתתי לאבותם" (ט"ז, י"ד — ט"ו; כ"ג, ז׳ — ח׳). וגאולת-מצרים תִשָּׁכח מפני הגאולה העתידה, מפני שזו האחרונה תביא עמה חיים רוחנים חדשים להאומה הישראלית. כאן אנו מגיעים לאותם הפסוקים שבירמיה, שאין דומים להם בדברי־הנביאים שלפניו ושלאחריו. ירמיה חלם על שינוי עיקרי, על מהפכה גמורה בחיי ישראל הרוחניים. לב חדש יברא ה׳ לעמו ורוח חדשה ישפוך עליו. במקום תורה-שבכתב תבוא תורה-שבלב:

„הנה ימים באים — נאום ה׳ — וכרתי את בית ישראל ואת בית-יהודה ברית חדשה.
„לא כברית, אשר כרתי את אבותם ביום החזיקי בידם להוציאם מארץ-מצרים, אשר
„המה הפרו את בריתי ואנכי בעלתי בם, נאום-ה׳. כי זאת הברית, אשר אכרות את
„בית-ישראל אחרי הימים ההם, נאום ה׳: נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם
„אכתבנה, והייתי להם לאלהים והם יהיו לי לעם, ולא ילמדו עוד איש את רעהו
„ואיש את אחיו לאמר: דעו את ה׳, כי כולם יֵדעו אותי למקטנם ועד גדולם,
„נאום-ה׳, כי אסלח לעוונם ולחטאתם לא אזכר עוד" (ל"א, ל׳—ל"ג)[2].

כמעט שאפשר לומר בבטחה, שיעוד משיחי גדול זה הוא הוא שהביא שינוי עיקרי בלבותיהם של גולי-בבל וגרם למהפכה שלמה בחיי-ישראל לאחר ששָבו הגולים לארצם. ממעיָן עמוק וטהור זה שאב ישראל את מבחר-חמודותיו: את כח-ההתרכזות בתוכה ופנימיותה של התורה ואת כח-ההתקוממות כלפי המעשים, שאינם באים מתוך עמקי-הלב — מה שנכלל בתביעה התלמודית הגדולה: „מצוות צריכות כוונה", — וגם את אהבת-התורה עד לאין ערך וגבול ואת ההכרה הכרוכה באהבה זו: שהתורה צריכה להתפשט בתוך

---

1) עיין קאסטילי: IL Messia, p. 114.
2) השוה אל כל זה גם ל"ב, ל"ז—מ"ב וכ"ו, כ׳.

כל שדרות-העם. וממעיין טהור ועמוק זה שואב ישראל חיי-נצח גם כיום הזה. כי ההתעמקות בפנימיותה של התורה נתנה לו אפשרות לסגל בלא כוונה את התורה אל דרישות-החיים, מאחר שהתעמקות זו הרגילתו למצוא בתורה את כל חיי-רוחו. התורה, שנתן ה׳ בקרבו ושכתב על לבו, היא היא התורה הגדולה והמאירה, שנשארה ישָנה-נושנה וחדישה תמיד. והיעוד המשיחי, שיכרות ה׳ עם עמו ברית חדשה לעתיד-לבוא, נעשה אמונה חזקה, שהתגשמותה השלמה היתה מקווה ועתידית תמיד, ואולם התגשמותה החלקית לא פסקה מימי גלות-בבל ועד התקופה היותר אחרונה. במובן זה הרחיב ירמיהו את הרעיון המשיחי ועשה אותו כח יוצר ערכים לאומיים חדשים יותר מכל הנביאים, שהיו לפניו.

ואולם מי שהושב, שירמיהו שכח מרוב רוחניותו את הצד המדיני-הגשמי של הגאולה, אינו אלא טועה[1]. ירמיהו מבטיח, שביחד עם האושר הרוחני יגדל גם האושר המדיני-הגשמי. הוא מנבא, שה׳ ישבור את עול בבל ומצרים מעל צואריו של ישראל וינתק את מוסרותיו, „ולא יעבדו בו עוד זרים" (ל׳, ה׳). הוא מטעים כמה וכמה פעמים, שיעקב (יהודה) יהיה בשלום ושלוה ולא יחת מפני כל (כ״ג, ד; ל׳; ל״ב, ל״ז; ל״ג, ט׳ ועוד). כי צורריו יפָּרֵתו: „כל אוכליך יאָכלו וכל צריך כֻּלם בשבי ילכו, והיו שאסיך למשסה וכל בוזיך אתן לבז" (ל׳, ט״ז). כאשר שקד ה׳ על ישראל לנתוש ולנתוץ ולהאביד ולהרע, כן ישקוד עליו לבנות ולנטוע (ל״א, כ״ז). העיר ירושלים תבָּנה על תלה מחדש וארמון-המלך ישוב להיות בה כקדם (ל׳, י״ח). כל ערי-יהודה תהיינה מיושבות מאד ואכרים ונוסעים-בעדר יהיו בארץ ז לרוב (ל״א, כ״ג)[2]. כי ה ירַבה ויַפרה את יעקב מאד (ל׳, י״ט). והעיר ירושלים תתרחב ותתפשט מכל צדדיה, וכל המקומות הקרובים אליה, שהיו שוממים והרֵבים, יסָפחו על גבוליה ל״א, ל״ז — ל״ט), גם „בתולת-ישראל" תבָּנה מחדש, ובהרי-שומרון יטעו בני-אפרים כרמים ויְהַנו מיינם (ל״א, ג׳ — ד׳). קהל גדול ישוב מארץ-הצפון (בבל ומדי) לארץ-ישראל. בם „עִוֵּר ופִסֵּחַ, הרה ויולדת יחדיו" (ל״א, ז׳); כלומר: אפילו החולים והאסורים אל מטתם יתאוששו וישובו לארצם. שומרון „תעדה תופיה והצא במחול-משחקים" (ל״א, ג׳). וגם ביהודה יִשָּׁמעו „תודה וקול-משחקים" (ל׳, י״ט). יהודה וישראל יתאחדו על מרום הר-ציון ויתענגו על רוב טובה: „ובאו ורננו במרום ציון, ונהרו אל טוב-ה׳ על דגן ועל תירוש ועל יצהר ועל בני צאן ובקר[3], והיתה נפשם כגן רָוֶה ולא יוסיפו לדאבה עוד" (ל״א, י״א).

---

1) דעתו של היהן (Die messian. Weissag., S. 40) היא, שלפי נבואותיו של ירמיהו „אין הצד הגשמי תופס מקום חשוב במלכות המשיחית"; ודבר זה מבאר היהן, ראשית, במה שדמיונו של ירמיה אינו עשיר כל-כך, ושנית, באפיו הרצין של נביא זה, שהעיקר היה בעיניו להראות את חשיבותן של סליחת-העון וטהרת-הלב. ואולם על-ידי מה שדמיונו של ירמיה אינו עשיר כל-כך אפשר לבאר רק את העובדה, שהאושר הגשמי אינו מתואר בנבואותיו בצבעים דמיוניים מגוזמים ומזהירים כל-כך, אבל אפיו הרצין של נביא מן הימים, שבהם עדיין היה עם-ישראל עם חי על אדמתו, לא היה צריך למנעו מלתאר ומלהטעים את חשיבותו של האושר המדיני-הגשמי. ואמנם, חשיבות זו מוטעמת בירמיה כמה פעמים, כמו שהראיתי בפנים.

2) ביתר אריכות עיין על זה: ל״ג, י״ב—י״ג, ועיין גם ל״ב, מ״ב—מ״ד.

3) דברים אלה בלבד יש בהם די להוכיח, שלא צדק היהן במשפטו, שהובא בהערה שלפני הקודמת.

מדת-הטובה של ירמיה — זה המקונן הגדול והפֶּסימיסטָן הנורא — מרובה היא ממדת-הפורענות שלו. כמו בחוש פנימי הרגיש החוזה הגדול, שעל-ידי דברי תוכחה והתמרמרות בלבד אי-אפשר לקומם ולרומם גוי. עם אומלל ומדוכא צריך לתנחומות-אל, לתקוה מזהרת, לאידיאַל חיובי. ואולם כבר ראינו, שהחלק החיובי שבדברי-הנביאים נצטמצם לא במה שיש, אלא במה שצריך להיות, ושעל-כן הוא גם מוכרח להיות — ויהיה. וה„צריך ומוכרח להיות" הרי הוא הוא — היעוד המשיחי. על-כן היה הנביא-המקונן היותר גדול של ישראל גם נביא-מנחם במדה מרובה מאד. כבר ראינו את כל הטוב הרוחני, שצפן ה' לישראל לעתיד לבוא. ואולם גם האושר הגשמי מתואר בצבעים מזהירים ומרהיבים. מעין התלהבות חוגגת מורגשת בפסוקים אלו:

„כה אמר ה': עוד ישָמע במקום הזה, אשר אתם אומרים: חרב הוא מאין אדם ומאין „בהמה, — בחוצות־יהודה ובחוצות-ירושלים הנשַמות מאין אדם ומאין יושב ומאין „בהמה, — קול־ששון וקול־שמחה, קול-חתן וקול-כלה, קול אומרים: הודו את ה' „צבאות, כי טוב ה', כי לעולם חסדו, — מביאים תודה בית־ה', כי אשיב את שבות-„הארץ כבראשונה, אמר ה'" (ל"ג, י' — י"א).

מובן מאליו, שבזמן המאושר ההוא ימלוך על יהודה וישראל מלך אדיר ומלא יראת-ה': „והיה אדירו ממנו ומושלו מקרבו יֵצא, והקרבתיו ונגש אלי" (ל', כ"א). מלך זה יהא מבית-דוד: „ועבדו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם, אשר אקים להם" (ל', ט'). אין ספק בדבר, שכמו בהושע (ג', ה'), אף כאן בא „דוד מלכם" במובן מלך מבית-דוד[1]. וגם בזה אין ספק, שאף כאן, כמו בפסוק המובא למעלה: „ונתתי לכם רועים כלבי", וגו' (ג', ט"ו), עדיין מדובר רק על משיח קבוצי, כלומר, על מלך אחד מן השוֹשֶלת של מלכי בית-דוד, שיָקים ה' לישראל. ואולם אנו מוצאים בירמיהו גם את המשיח האישי. אחר הפסוק: „והקימותי עליהם רועים ורעום ולא ייראו עוד", וגו' (כ"ג, ד'), שאף בו יש לראות יעוד של משיח קבוצי, באים פסוקים מצוינים כאלה: „הנה ימים באים — נאום ה' — והקִמֹתי לדוד צמח-צדיק ומָלך מֶלך והשכיל, ועשה משפט וצדקה בארץ. בימיו תִוָשע יהודה וישראל ישכון לבטח, וזה שמו אשר יקראו ה' צדקנו" (כ"ג, ה' – ז'). אותם הדברים שנויים במקום אחר בסגנון שונה מזה: „הנה ימים באים — נאום ה' — והקימותי את הדבר הטוב, אשר דברתי אל בית-ישראל ועל בית-יהודה. בימים ההם ובעת ההיא אצמיח לדוד צמח-צדקה ועשה משפט וצדקה בארץ. בימים ההם תִוָשע יהודה וירושלים תשכון לבטח, וזה אשר יקרא לה ה' צדקנו" (ל"ג, י"ד — ט"ז), אילו היינו יכולים לתרגם פסוקים אלו על-פי הסגנון האחרון, היינו מוכרחים להחליט, שהמלה „ה'" נפרדת היא ממלת „צדקנו" ו„צדקנו" הוא השם, שקרא ה' לירושלים[2]. ואולם כבר העירותי למעלה[3], שהפסוקים י"ד — כ"ו בפרק ל"ג חסרים בתרגום-השבעים לגמרם, ועל-כן יש לשער, שהם הוספה מאוחרת. והשערה זו מתחזקת על־ידי מה שבפסוקים י"ז —

1) עיין למעלה, עמ' 32.

2) השוה: „אחרי-כן יקָרא לך עיר-הצדק" (ישעיה, א', כ"ו).

3) עמ' 60, הערה 1.

כ״ד שבפרשה זו מובלט ערכם הגדול של הכהנים-הלויים, שכאן הם עומדים בשורה אחת עם הזרע של מלכות בית-דוד; ודבר זה אינו לפי רוחו של ירמיהו כלל. ולפיכך קרוב לוודאי, שהוספה זו באה לתוך ספר-ירמיהו בזמן מאוחר, בתקופה, שבה התחיל גם יחזקאל להרבות בשבחם וערכם של הכהנים-הלויים. ואולם גם את הנוסח שבפרק כ״ג, ו׳ („וזה שמו, אשר יקראוֹ ה׳ צדקנו״) מבינים חוקרים שונים באופנים שונים. אחדים מהם קוראים: „וזה שמו, אשר יקראוֹ ה׳: צדקנו״; ואולם אחרים קוראים: „וזה שמו, אשר יקראו: ה׳ צדקנו״, באופן שמלא „יִקְרְאוֹ״ היא סתמית[1]). כנראה, היתה אפילו המסורה שלנו עצמה מפקפקת בדבר. ה„טעמים״ שתחת „ה׳ צדקנו״ מחברים שתי מלות אלו, ואולם ביניהן יש „פסיק״, שמפריד ביניהם. אבל ראוי לשום לב, שבתרגום-השבעים (שאמנם, שונה הוא בספר־ירמיהו כולו מן הפנים העברי יותר מבשאר ספרי-הנבואה) כתוב במקום זה: „וזה יהיה שמו, אשר יקראוֹ ה׳: יוֹצָדֶק (Ἰωσέδεκ) בנביאים״. מדרשותיהם של קדמונינו[2]) אפשר לראות, שבעלי התלמוד והמדרש חשבו לשמו של המשיח את שתי המלים „ה׳ צדקנו״ ביחד. ושֵׁם מורכב זה לא יהא מוזר כל-כך, אם נשים לב, כי „ה׳ צדקנו״ הוא על-פי הוראתו ממש „צדקיהו״[3]). „יוצדק״ (או „יהוצדק״) של תרגום-השבעים ו„ה׳ צדקנו״ של הפנים העברי והשם „צדקיהו״ אינם אלא שֵׁם אחד בעיקרו. „יוצדק״ או „יהוצדק״ ו„צדקיהו״ הם כמו „יהויכין״ (מ״ב, כ״ד, ו׳) או „יוֹיָכִין״ (יחזקאל, א׳, ב׳) ו„כָּנְיָהוּ״ (ירמיהו, כ״ב, כ״ד וכ״ח; ל״ז, א׳) או „יְכָנְיָהוּ״ (שם, כ״ה, א׳). על יסוד כל זה נראה בעיני, שבפסוק זה מרומז צדקיהו עצמו, הוא ולא אחר. הדבר נראה כמשונה בהשקפה ראשונה, אבל אחר העיון הדרוש יכיר כל מתבונן את אמתותו או, לפחות, את אפשרותו.

צדקיהו היה בנו של יאשיהו ואחיו של יהויקים ודודו של יהויכין. בימי יהויקים ויהויכין היה צדקיהו יורש־עצר, שיש לו רשות לשאוף אל כסא-המלוכה. מכל מה שמסופר עליו בירמיה (עיין ביחוד ל״ז, ג׳ וי״ז — כ״א; ל״ח, י״ד — כ״ז), נראה ברור, שלא היה רע-לב ואדם קשה ושהאמין בירמיהו: כמה פעמים נמלך בו והשתדל להיטיב לו. הוא כרת ברית עם השרים ועם כל העם שבירושלים לשלוח לחפשי את העבדים והשפחות העבריים „לבלתי עֲבָד-בָּם ביהודי אחיהו איש״ (עיין ל״ד, ה׳ ואילך). ולמרות התוכחה הקשה, שהוכיח אותו ירמיהו על מרידתו במלך-בבל, נבא עליו הנביא הגדול, ש„ימות בשלום ובמשרפות אבותיו, המלכים הראשונים, אשר היו לפניו, כן ישרפו לו והוי אדון יספדו לו״

1) קויטש תרגם: Jahve: Und dieses ist sein Name, mit dem man ihn benennt: ist unsere Gerechtigkeit; ולעומת זה תרגם קאשטילי: E questo é il nome, col quale l'Eterno lo chiamerà: nostra giustizia (IL Messia, p. 115, annot. 1). על תרגום־השבעים עיין בפנים. הוולגאטה והרבה נוסחאות עבריות קראו: „שמו, אשר יקראו (בלשון-רבים) לו: ה׳ צדקנו״.

2) עיין בבא בתרא, ע״ה ע״ב; איכה רבתי, עה״כ: כי רחוק ממני מנחם (הוצאת בובר, עמ׳ 88), ועוד.

3) על דמיון זה העיר בצדק היהן בספרו: Die messian. Weissag., S. 41, Anm. 3, ואולם לא הסיק מהערתו זו את המסקנות הראויות.

(ל״ד, ה׳). ירמיהו לא שנא אותו, איפוא, כמו ששנא, למשל, את המלך יהויקים. ובכן כלום אי-אפשר הדבר, שבימי-מלכותם של יהויקים ויהויכין, כשעדיין היה בן צעיר זה של יאשיהו לא מלך, אלא בן-מלך ראוי לכסא-המלוכה, היה קרוב אל הנביאים הרבה יותר, ומאחר שהיה בטבעו בעל לב רך ונוח למשמעת, קוו ירמיהו וחבריו הנביאים, שהוא ילך בדרכיהם וישוב לדרכי יאשיהו אביו, וכשיהא למלך יסור מתועבותיו של יהויקים אחיו?— כשדברתי על המשיח האישי של ישעיה[1] הטעמתי, שהנבואות המוסבות על המשיח המקווה: „כי ילד יֻלַּד לנו״ וגו׳ (ט׳, ה׳) וגם „ויצא חוטר מגזע ישי״ (י״א, א׳), — נאמרו מתחילה על חזקיהו בן אחז כשעדיין היה יורש־עצר ולא מלך: ישעיה והנביאים בני-דורו קוו, שהוא יהא אותו האידיאל של משיח אישי, שחזו בדמיונם הכביר. אבל חזקיהו היה מלך-משיח כזה רק במקצת, והאומה—ואפשר, עוד הנביא עצמו—דחו את התקיימותן של הנבואות המוסבות על משיח אישי לזמן מאוחר, לעתיד לבוא. וכך אירע אף לירמיהו: הוא חלם, שבן-המלך הנוח והרך (לעומת אחיו יהויקים, שהיה מלך קשה הרבה יותר) יהא אותו „צמח-צדיק״, שיָקים ה׳ לדוד, וכשיהא למלך „ישכיל ויעשה משפט וצדקה בארץ״. על-כן קראו בחוג־הנביאים (וזהו פירושן של המלות „יוצדק בנביאים״ שבתרגום־השבעים) את מתניה בן יאשיהו בשם „ה׳ צדקנו״ או „יהוצדק״; ושֵׁם זה שינה מתניה, כשעלה על כסא מלכותו על־פי נבוכדראצר, לשם „צדקיהו״, שהוא קרוב לו כל-כך[2]. — תקותו של ירמיה לא באה. צדקיהו נכנע יותר לפני השרים משנכנע לפני ירמיהו[3]. ונבואתו של ירמיהו על „ה׳ צדקנו״ או „יוצדק״ או „צדקיהו״ נדחתה לזמן מאוחר, שהרי היא לא נתקיימה אפילו במדה שנתקיימה נבואתו של ישעיהו על „החוטר מגזע-ישי״, ש„יכה עריץ בשבט-פיו וברוח-שפתיו ימית רשע״. חזקיה המלך הכשר והמצליח היה קרוב הרבה יותר להאידיאל המשיחי של הנביאים מצדקיהו החלש והאומלל, והמשיח האישי של ירמיהו נעשה יותר רחוק בזמן.

והצעתן של הדעות המשיחיות של ירמיהו לא תהא שלמה, אם לא נזכיר את ציורו הנשגב ממצבם של הגויים שלא מבני-ישראל בתקופת-הגאולה.

---

1) עיין למעלה, עמ׳ 38 ועמ׳ 42—43.

2) ממלכים ב׳ (כ״ד, י״ז) נראה, לכאורה, שנבוכדראצר עצמו הסב את השם „מתניה״ לשם „צדקיהו״. ואולם דבר זה הרי לא יעלה על הדעת. כלום אפשר הדבר, שמלך בבלי יקרא למלך־יהודה בשם יהודי כל-כך, ששם אלהי-יהודה בקרבו? — על-כרחנו אנו אומרים, שמתניה קרא כך לעצמו ברשותו של נבוכדראצר, ואפשר, ששם זה („צדקיהו״) היה מפורסם אף קודם-לכן בתור כנוי. דוגמת זה אנו מוצאים ב„אליקים״, שעל-פי ספר־מלכים אפשר לחשוב, שפרעה-נכה הסב אותו לשם „יהויקים״ (מ״ב, כ״ג, ל״ד), ובאמת הרי אי-אפשר הדבר, שמלך עובד-אלילים ישַׁנה את השם „אליקים״, שגם עובד-אלילים יכול להקרא בו, לשם „יהויקים״, שרק מלך מאמין באלהי-ישראל יכול להקרא בו (נגד Kittel, Geschichte des Volkes Israel, 5. Aufl., II, 535, Anm. 3). על-כרחנו אנו אומרים אף בנידון זה, שלא פרעה קרא למלך החדש את השם החדש, אלא המלך היהודי עצמו קרא כך לעצמו, או אחרים קראו לו כך, ברשותו של מלך-מצרים. שמתניה קרא לעצמו בשם „צדקיהו״ כבר הכיר גם המדרש (עיין פסיקתא רבתי, פכ״ו, הוצאת מאיר איש שלום, ווינא תרים, דף קכ״ט ע״ב).

3) השוה: ירמיהו (ל״ח, ה׳) אל דברי-הימים ב׳ (ל״ו, י״ב).

עוד בראש ספר ירמיה אנו שומעים, כי ה׳ נתן אותו „נביא לגויים׳ (א׳, ה׳); וכבר ראינו, ש„ביום אף-ה׳״ תסבולנה גם מצרים, בבל, פלשת, כנען, ערב, עילם, מדי, ועוד. ואולם ירמיהו משתף את הגויים לא בפורענות בלבד; הוא נותן להם חלק ונחלה גם בגאולה המקווה. בפירוש הוא מבטיח בשם־ה׳, ש„באחרית־הימים ישיב ה׳ את שבות-עילם״ (מ״ט, ל״ט). ואפילו לשכני-ישראל הרעים אומר ה׳, ש„אחרי נתשו אותם ישוב וירחמם והשיבם איש לנחלתו ואיש לארצו״. והוא מוסיף: „והיה אם למוד ילמדו את דרכי-עמי להשבע בשמי: חי ה׳, כאשר למדו את עמי להשבע בבעל — ונבנו בתוך עמי״ (י״ב, ט״ו — ט״ז). זהו התנאי היחידי, שמַתְנה ה׳ עם הגויים. והנביא הגדול בטוח, שכל העמים שבעולם ימַלאו אחר תנאי זה ויכירו את אדנותו של אלהי-ישראל. הוא אומר אל ה׳: „אליך גויים יבואו מאפסי־ארץ ויאמרו: אך שקר נחלו אבותינו, הבל ואין בם מועיל״ (י״ז, י״ט).

„ונבנו בתוך עמי״, „אליך גויים יבואו מאפסי-ארץ״ — למדרגה חזיונית עליונה כזו מגיע הנביא-המקונן, שראה את כל עמי־זמנו רומסים ודורסים את עמו הקטן והדל! — למרות מה שירמיה חי בימי-הירידה של עם-ישראל, למרות מה שראה בעיניו את התמוטטות־הממלכה, את אבדן-הארץ, את הקלקול המוסרי והחברותי העצום, — הוא מאמין בנצחיותה של האומה הישראלית והוא מקוה, הוא בטוח, שהכח הרוחני הצפון באומה זו יתגבר על כח-האגרוף, והעם הבזוז והשסוי יהא למרכזה הרוחני של האנושיות כולה. ולבו טהור ורחב באותה מדה, שאינו צופן את האושר הגשמי והרוחני המקווה לעמו בלבד: כל אלה, שילמדו להשבע בשם־ה׳, כלומר, שיאמינו באלהי-ישראל, יבָּנו בתוך עמו ויקבלו חלק כחלק מן הנחלה המקוָּה, שינחיל ה׳ לעמו באחרית-הימים. והנביא מקוה, שכל העמים יבואו אל ה׳ וינחלו נחלה בתוך בני-ישראל. זהו החלום היחיד-במינו, שחלם נביאו של עם קטן ודל בארץ קטנה שבפנת־אַסיה לפני אלפַּיִם וחמש מאות שנה, בתקופת השלטון העריצי של נבוכדראצר וחבריו! —

אכן, רוח־ה׳ דבר בנביא הגדול ורק מועטים הגיעו לרום-מוסרו ושְׂגַב-חלומותיו של האחרון בנביאי הבית-הראשון!

ט.

יְחֶזְקֵאל (592—570 לפני ספהנ״ו).

יחזקאל הוא, במובן ידוע, „נביא-הגלות״ בעצם: הוא התחיל מתנבא בשנה החמישית לגלות-יהויכין (כלומר, בשנת 592 לפני ספהנ״ו) „בתוך הגולה על נהר־כבר״ (יחזקאל, א׳, א׳ — ב׳); ואפילו אם נניח, שהנבואה, שנתנבא בשנת העשרים ושבע לגלות־יהויכין (כ״ט, י״ז), כלומר, בשנת 570, לא היתה נבואתו האחרונה, על כל פנים פסקה נבואתו זמן מרובה קודם פקודת-השחרור של כורש. עשרים ושתים שנה (מן השנה החמישית עד העשרים והשביעית לגלות־יהויכין) נתנבא נביא גדול זה לכל הפחות, ואפשר, שנתנבא עוד יותר, וכל השנים המרובות הללו נתנבא בגלות, בארץ-בבל; ובמובן זה יאה לו השם „נביא־הגלות״. — ואולם פעולה נבואית ארוכה זו לא כולה חלה בזמן של שעבוד גמור. חלק ממנה חל עוד בימי חירות יחסית. כי בזמן שהתחילה נבואתו של יחזקאל עדיין היתה יהודה ממלכה, „ממלכה שפלה״ אמנם, משועבדת להבבליים או מצפה לסיועם של המצריים, אבל ממלכה במובן הפשוט של מלה זו: ירושלים היתה עוד קרית-מלך ובית-המקדש עדיין עמד על תלו. בין גלות-יהויכין לבין גלות-צדקיהו עברו אחת-עשרה שנה (597-586); ובכן נתנבא יחזקאל, שנבואתו התחילה בשנה החמישית לגלות-יהויכין, שש שנים קודם שחרב הבית ופסקה מלוכה מישראל (592—586). חלק גדול מנבואותיו נאמר, איפוא, בשעה שעדיין לא כבתה הגחלת האחרונה של התקוה, שעוד יבוא שינוי-לטוב בחיים המדיניים של ארץ-ישראל. העם, שנשאר בארץ, סמך על תחבולותיו המדיניות של המלך צדקיהו וצפה להשתחררות עולו של מלך-בבל; והגולים הראשונים — זו ה„קולוניה״ היהודית החשובה, עשרת אלפים איש במספר, שרובה היו עשירים, „גבורי-החיל״ ו„אילי-הארץ״, ושהלכה בגולה לבבל ביחד עם המלך יהויכין, אמו ונשיו וביחד עם כל סריסיו ופקידיו הגבוהים (מלכים ב׳, כ״ד, י״ד-ט״ז; ירמיה, כ״ט, ב׳), — גולי־בבל הראשונים הללו חיו את חייה המדיניים של המטרפולין וקוו אותן התקוות, שהשתעשעו בהן הנשארים ביהודה. הם חשבו כל-כך את ישיבתם בבבל לישיבת-ארעי, נביאי־השקר חזקו כל-כך את לבם במחשבתם זו, עד שהוכרח ירמיהו לשלוח להם מכתבים לבבל ולעוררם, שיבנו בתים ויטעו גנות וישאו נשים בבבל וישתדלו להתישב שם ברווחה, כמו שראוי לבאים להשתקע בארץ ידועה, ולא לדור שם דירת־ארעי בלבד (ירמיה, כ״ט). הרגיש נביא-החרבן, שישראל צריך להצרף ב„כור-עוני״ כדי לצאת ממנו מזוקק ככסף. ימים מועטים אחר גלות-יהויכין כבר רואה הנביא את מראה „שני דודאי-התאנים״ ותושב את בני-הגולה שבבבל לתאנים טובות ואת הנשארים ביהודה עם צדקיהו — לתאנים

רעות; והוא מנבא, שהעתיד הוא להגולה שבבבל ולא להנשארים בארץ. שבעים שנה צריכים בני-יהודה, לדעתו של ירמיהו, להצָרֵף ולהזָקק בכור-הגלות, ואחר-כך ישובו ויחדשו את העם ואת הארץ (כ״ט, י׳).

וכך היתה בכללה גם דעתו של יחזקאל. אף לדעתו הגלות הכרחית היא ומצרפת היא, אלא שתמָשֵך לא שבעים שנה, כדברי-ירמיהו, אלא ארבעים שנה (יחזקאל, ד׳, ו׳); ובזה היה יחזקאל קרוב אל האמת כירמיהו. כי מימי גלות־צדקיהו עד פקודתו של כורש עברו 48 שנים (586—538), וכשבעים שנה לא עברו אלא מחורבן בית ראשון עד גמר בנין בית שני (586 - 515). ואולם בהשקפתו על הגולים היה ירמיהו קרוב לאמת יותר מיחזקאל. זה האחרון, אף-על-פי שלפרקים היה גם בעיניו יתרון גדול להגולים על יושבי-יהודה, שהתיחסו במנוד־ראש אל המרוחקים מארצם (י״א, ט״ו—כ״א), עם כל זה היה מתמרמר עליהם על-פי רוב לא פחות מעל הנשארים ביהודה. מפני שגלה ביחד עמהם ומפני שחיה בתוכם, דוקה מפני כן לא היה יכול לראות ככל הדרוש את השינוי העצום, שנתהַוָּה בהם מיום שגלו מארצם. בתור נביא בעל תביעות מוסריות קיצוניות די היה לו לראות — מה שהיה מבעי כל-כך וכל-כך אנושי! — שחלק הגון מהם עדיין מעשי-אבותיו בידיו או שבידי-כולם יש עדיין מעשים מקולקלים אחדים מן המעשים המקולקלים המרובים של הנשארים ביהודה, כדי להתרעם ולהתרגז עליהם ולהמטיר עליהם אש וגפרית. עיקר-השתדלותו של הנביא היתה — להוכיח להם השכם והוכיח, שאין תקוה לירושלים להמלט וצריך, איפוא, לנטות קו על כל מה שהיה עד עתה ולהתחיל חיים חדשים. שהרי כל עוד שלא הגיע החורבן לסופו, היו הגולים קרובים במעשיהם ובמחשבותיהם פחות או יותר להנשארים בארץ. ורק כשנתקיימו דברי-הנביאים וירושלים היתה לחורבה, התחילו לבני-הגולה חיים חדשים באמת. השינוי במחשבות ובמעשים, שהתחיל בחלק ידוע מן האומה עוד בימי ישעיה וירמיה, נשלם בימי-יחזקאל, ודאי, לא בלא השפעה מצד התביעה המוסרית של נביא-הגלות.

ולזה גרמו המאורעות המדיניים והסביבה החמרית, שהשפעתם של הנביאים נזדווגה אליהן ונשתתפה בפעולתן.

לבבל גלו גם בגלות-יהויכין וגם בגלות-צדקיהו ראשי-האומה, המדיניים והרוחניים, ורק דלת-העם נשארה בארץ. כמו שרמזתי כבר, היו בין חשובי-האומה הללו הרבה, שתורת הנביאים כבר חדרה אל לבם: בספר־ירמיהו אנו מוצאים, שכמה וכמה שרים וזקני-ארץ, וכן גם אחיקם בן שפן וצפניה בן מעשיה הכהן ועבד-מלך הכושי (ירמיהו, כ״ו, ט״ז וכ״ד: כ״ט, כ״ט; ל״ח, ז׳ — י״ב), — כל אלה שרים רמי-מעלה —, היו מן המצדדים בזכותו של הנביא. אין, איפוא, ספק בדבר, שבני-האדם החשובים הללו, כשגלו לבבל ובאה עליהם ועל עמם כל הרעה, שחזה ירמיהו מראש, עוד נתחזקה בלבם ההכרה, שהנביאים בשם ה׳ נבאו וכל תורתם אמת. והם הם, שעמדו בראש בתי-האבות והשפיעו הרבה על כל קהל-הגולים ברוח הנביאים. והגולים הללו, שהיו קבוץ של נבחרים (élite), חיו בבבל בצבורים גדולים וצפופים, מעין „רְבָעים״ וגֶטאות יהודיים, שבאו במשא-ומתן כמעט רק זה עם זה, באין זר ביניהם, אף-על-פי שבאו במגע גם עם תושבי-בבל בתור סוחרים ובתור

כורמים [1]), ובוודאי עשו עושר בארץ הפוריה, כמו שאנו רואים מן הרכוש, שהביאו עמהם השבים מן הגולה (עזרא, ב׳, ס״ה—ס״ט; נחמיה, ז׳, ס״ז—ע״ב). יש לנו ב„שטרות-מוּרָשוּ" עדים נאמנים על עסקים הגונים ואחוזות גדולות והתמנויות חשובות, שהיו ליהודי-הגולה בבבל בימי עזרא ונחמיה [2]); ובוודאי היה כך אף קודם לכן. אנו שומעים על הגולה „תל-אביב", היושבת על נהר-כבר (יחזקאל, ג׳, ט״ו; השוה א׳, א׳), על הקבוצים שבתל־מלח, תל-חרשא, כרוב-אדן ואִמר (עזרא, ב׳, נ״ט; נחמיה, ז׳, ס״א), ועוד. כאילו שחוק-המקרה הוא זה, ששְׁני מחריבי-ארצנו, נבוכדראצר וטיטוס, היו מלכי-חסד והתנקמו רק במורדים היהודיים באכזריות נוראה, כמנהג-זמנם. נבוכדראצר, שהכתבות המרובות שלו, שהן מצויות עתה בידינו, מוכיחות על אהבת הטוב והיפה, שהיתה נטועה בו [3]), לא הציק להגולים ונתן להם אבטונומיה גמורה, באופן, שהרבה מהם לא רצו אחר-כך לשוב לארצם. ובתוך רְוָחה כלכלית וחברותית זו בוודאי היו גם החיים הרוחנים עשירים מאד. בקבוצים הגדולים, שהיו נקראים בשם-הכולל „גולה", נשתמרה הלשון העברית בטהרתה. שם, ביחוד בימי-השבתות, שנעשו ימי עצרה ואספה, נשמעו וויכוחים תכופים על השאלות המדיניות-הלאומיות והדתיות־המוסריות, שהיו מנסרות אז בחלל-העולם של בני-יהודה. שם נבאו נביאי-אמת ונביאי-שקר, ואפילו נביאות (ירמיה, כ״ט, ח׳ וט״ו; יחזקאל, י״ג), וזקני-ישראל היו באים אל הנביא לשמוע מפיו דבר-ה׳ (יחזקאל, ח׳, א׳; י״ד, א׳; כ׳, א׳). שם היו מתווכחים על הנביא וכשרונותיו ותביעותיו, „נדברים בו אצל הקירות ובפתחי-הבתים", אף היו מבקרים את דברי-הנביא לא רק מצד אמתותם, אלא אף מצד האמנות שבהם, והיו אומרים עליו, שהוא „ממשל-משלים", „יפה-קול ומיטיב-נגן" (ל״ג, ל׳—ל״ב; כ״א, ה׳). שם היו קוראים בשבתות את דברי-התורה שבספר-דברים ואת דברי הנביאים הקדומים [4]). ושם, בַסביבה המלאה מדיניות ורוחניות הזו, נוצרו גם משלים ופתגמים שנונים, שמציאותם בלבד מעידה על התפשטותן של השקפות דתיות־מוסריות מצוינות בתוך שדרות רחבות של משכילים ועל התעמקות בשאלות חברותיות חשובות. כזה הוא המשל המפורסם: „אבות יאכלו בוסר ושִׁני הבנים תקהינה" (י״ח, א׳), שיחזקאל, נלחם בו כבהשקפה רוֹוַחת ב„גולה" הבבלית.

ובסביבה גלותית זו, שהיתה מלאה חיים לאומיים ומחשבה לאומית, פרח ושגשג גם רעיון-הגאולה. מובן מאליו, שרעיון זה נתפתח באופן אחד בין רוב־המשכילים שבין הגולים ונביאי-השקר בראשם ובאופן אחר—בין המועט: נביאי-האמת ותלמידיהם, ובראשם

---

1) עיין: J. Wellhausen, Israelitische und Jüdische Geschichte. 7-te Aufl., Berlin 1914, S. 142.

2) עיין על זה: S. Daiches, The Jews in Babylonia in The Times of Ezra and Nehemiah according to Babylonian Inscriptions, London 1910; י. קלוזנר, הגולה בבבל בימי עזרא ונחמיה (השלח, XXIV, 408 — 415).

3) עיין: C. H. Cornill, Der israelitische Prophetismus, 2. Auflage, Strassburg 1896, SS. 129-130.

4) עיין Wellhausen בספרו הנז׳, עמ׳ 142 — 144.

הנביא יחזקאל. ואולם אף בנבואות המשיחיות של יחזקאל יש להבדיל בין אלו, שנאמרו **קודם** גלות-צדקיהו, ובין אלו שנאמרו **אחריה**.

כל עוד לא חרבה יהודה לגמרה האמינו רוב-הגולים, שהגאולה קרובה היא מאד. נביא אחד מגבעון, **חנניה בן-עזור**, נבא בתחילתה של מלכות-צדקיה, ש„בעוד שנתים ימים" ישָבר העול של מלך-בבל ויהויכין מלך-יהודה וכל גלות-יהודה שבבבל עם כל כלי בית-ה' ישובו ליהודה (ירמיה, כ"ח, א'—ד'). ולגאולה קרובה פחות או יותר נבאו גם „נביאי-השקר", **אחאב בן קוליה וצדקיה בן מעשיה ושמעיה הנחלמי**, וזה האחרון נתנבא בבבל עצמה בלא שום ספק (כ"ט, כ"א—ל"ב). ואולם, מֵאחר שלא בא חזון-לבם, התחילו הרבה מהמון-הגולים מתיאשים מן הגאולה לגמרם. פתגם מתהלך נעשו הדברים הנוראים: „יבשו עצמותינו ואבדה תקותנו, נגזרנו לנו" (יחזקאל, ל"ז, י"א). ומי שלא נתיאש מן הגאולה בכללה, הרחיק את יום-הגאולה ושינה את מהותה ככל האפשר (י"ב, כ"ב וכ"ז). ההפך מזה ממש אנו מוצאים בנבואותיו המשיחיות של יחזקאל. באלו, שקדמו להחורבן השלם, בהן דוקה הוא רק ממשיך את הרעיון המשיחי של הנביאים הקדמונים: של **עמוס והושע, ישעיה ומיכה, צפניה וירמיה**[1]), ומנבא לימים רחוקים לפי הערך, אלא שמסבות מדיניות, שאדבר עליהן למטה, אין בהן אותה הרחבות האוניוורסאַלית, שאפשר למצוא בכמה וכמה מן הנבואות המשיחיות של הנביאים הקדמונים הללו. לא כן הנבואות המשיחיות שאחר החורבן. הציורים המשיחיים שבהן קשורים ומהודקים הם כל-כך בתקוות המדיניות של „שיבת-ציון" **הקרובה** לבוא, של השינוי הגדול, שהוא קרוב לבוא במצבם של הגולים ובמצבה של יהודה החרבה, עד שלפעמים אפשר להסתפק בדבר, אם יש לראות בהם ציורים **משיחיים בכלל**, כלומר, ציורים של יעוד רחוק, של „אחרית-הימים".

ואולם כבר נגעתי בשאלה חמורה זו בפרק על הרעיון המשיחי של ישעיה[2]). אם אנו מבינים כראוי את טיבם של הנביאים ומכירים ויודעים, שהם היו לא רק מטיפים-מוכיחים, אלא גם עסקנים מדיניים, ששאפו לגשם את אידיאַליהם הדתיים-המוסריים בחיים המדיניים והלאומיים-החברותיים של ארצם ועמם, ואם זוכרים אנו ביחד עם זה, שהרעיון המשיחי לא היה מעולם רעיון מופשט, שהוא למעלה מן הזמן ומן המקום, — על-כרחנו אנו מכירים, שבכל דור ודור היו הציורים המשיחיים, מצד אחד, מושפעים על-ידי המצב המדיני, ומצד שני — מתאמצים להאָחז בגלגליה של מכונת החיים הלאומיים המדיניים-החברותיים של ישראל ולהטות מכונה זו לחפצם של הנביאים, יוצרי הציורים המשיחיים

---

1) השקפה זו היא נגד דעתם של כמה מן החוקרים החדשים (עיין, לדוגמה, K. Budde, Geschichte der althebräischen Litteratur, SS, 152-153), שעד פרשה ל"ג, כ"א, שבה מתחילות הנבואות שאחר החורבן, אין דברי-נחמה משיחיים בנבואותיו של יחזקאל, וכל מה שיש בפרשיות הקודמות לפרשה ל"ג מן הנבואות המשיחיות אינן אלא הוספות מאוחרות. דעה זו של החוקרים החדשים אינה מיוסדת על ראיות חזקות כל-צרכן.

2) עיין למעלה, עמ' 48.

הללו. וכשמכונת-החיים לא רצתה או לא יכלה לנטות אחר חפצו האידיאלי, המשיחי, של הנביא, הוכרח זה האחרון להעתיק את האידיאל המשיחי שלו לזמן יותר מאוחר, ואף ל„אחרית-הימים". כך נִסה ישעיה לגשם את האידיאל המשיחי שלו בחזקיהו ועל-ידו, וכשנוכח, שלא נתגשם כל אידיאל זה בחיי-המציאות של מלכות-חזקיה, ודאי דחה את התגשמותו של אותו האידיאל המשיחי עצמו ל„אחרית-הימים". כך נִסה ירמיה לגשם את האידיאל הדתי-המוסרי והמדיני-החברותי שלו על-ידי יאשיהו, והרבה עלה בידו, אבל לא הכל; ובכן בעל-כרחו דחה את השאר לימים רחוקים. וכבר נסיתי להוכיח בפרק על ירמיהו[1], שנביא זה האמין זמן מועט, שצדקיהו („ה' צדקנו") יהא אותו המשיח המקווה, שיחזיר למוטב את עמו ויתקן את ארצו במלכות-שדי (עֵד הוא שחרור-העבדים, שנעשה בימיו, ירמיהו ל"ד, ח'—כ"ב); ורק לאחר שנתגלה, שצדקיה הוא מלך חלוש-רצון, שלא נועז לעשות כדבריו של הנביא מיראתו מפני שָׂריו,—אז רק אז נואש הנביא מ„מלך-אביון" זה והתקוות המשיחיות הקרובות שלו נעשו יעודים רחוקים, שיתקיימו רק לאחר צֵרוף וזקוק ארוך.

וכך הוא הדבר גם בכל הנוגע לנבואותיו המשיחיות של יחזקאל בתקופה שקודם גלות-צדקיהו, אלא שֶׁל„נְביא-הגלות" לא היה אידיאַל מלכותי של ההוֶה; שהרי בשעה שהתחיל מתנבא נתגלה זה כבר, שצדקיהו אינו מלך אידיאָלי בשום פנים. את החורבן ראה יחזקאל בחוּר הכרח. הוא ראה, שההריסה המדינית הגמורה מוכרחת לבוא ושאחריה תבוא גלות ארוכה פחות או יותר. ובכן לא יכלו יעודיו המשיחיים להתיחס אל זמן קרוב ביותר. ואף-על-פי-כן קולעים כל היעודים הללו אל התקופה הקרובה-ביחס, אל התקופה שאחר הגלות, אל תקופת „שיבת-ציון", ולא אל „אחרית-הימים"; אלא שמַה שנראה לנו כתקופה קרובה, לא היתה נראית קרובה ביותר להנביא, שחזה בדמיונו קודם לה תקופה של הרס גמור, תקופה של חורבן לאומי ושל גלות שלמה. תקופה של אושר, שתבוא אחר חורבן ואחר גלות, כבר היתה בעיני-הנביא מעין „אחרית-הימים", שהרי הפסקת החיים המדיניים היתה צריכה להיות בעיניו מאורע כביר, נורא, יוצא מן הכלל, שלא ידעה האומה דוגמתו עד עתה (גלות-מצרים הרי אירעה עוד קודם שהיו ארץ וממלכה לאומה ולא היה מה שיחרב); ולפיכך אף התקוות, שנתן בלב האומה, שהיא תשוב לארצה ולקדמותה ותגדל יותר מבראשונה, תקוות כאלו בתוך מסבות כאלו היו יעודים משיחיים ממש, אף-על-פי שגם הן אינן חזיונות ל„אחרית-הימים". כי בתקוות אלו יש אותו המעוף ואותו השֶׂגֶב, שבהם מצטיינים כל היעודים המשיחיים של כל קדמוני-החוזים. אין כאן ציורים קונקרֵיטיים, פרטי הבנין המדיני החדש ופרטי החיים החדשים, אלא יש כאן ציורים דמיוניים כוללים, שהם מחבקים עולם בזרועותיהם, עולם לאומי חדש ומלא.

בכל הנוגע לנבואות המשיחיות, שנִבא יחזקאל קודם גלות-צדקיהו, אי-אפשר, איפוא, להטיל ספק בדבר, שעם היותן מכוונות לתקופה לא-רחוקה כל-כך לפי הערכתנו, ראויות הן להחשב למשיחיות בעצם. הספק אפשרי הוא רק בנוגע להציורים המשיחיים, שצייר

---

1) עיין למעלה, עמ' 65—66.

נביא-הגלות אחר חורבן-הבית. אז כבר באה הרעה, המאורע הגדול והנורא — החורבן השלם — כבר אירע, ולא נשאר, איפוא, אלא לצייר את הגאולה הקרובה, את העתיד המקווה, שעוד מעט (בעוד ארבעים שנה, לדברי-יחזקאל) יתגשם בכל מלואו. כאן אין לדבר על „אחרית-הימים" כלל. כל מה שנאמר בנבואות אלו מכוון כלפי „שיבת-ציון". שהרי הנביא לא האריך ימים עד אותו הזמן, שבו היה יכול לראות ולהוכח, שהאידיאל המדיני-החברותי שלו לא נתגשם במציאות; ועל-כן לא היתה לו הזדמנות כלל להעתיק את הגשמת האידיאל שלו לזמן מאוחר, ל„אחרית-הימים". ומפני שקרוב היה העתיד המקווה של יחזקאל בתקופת-נבואתו השניה, ומפני שלא היה יציר דמיוני-פיוטי, אלא ענין רֵאָלי, שבזמן קרוב, קרוב מאוד, צריך היה להתגשם במעשה, על כן יש בנבואות המשיחיות של תקופה שניה זו ציורים משיחיים מפורטים, קונקרֵיטיים, על-כן מטפל יחזקאל בפרטי-הפרטים של המצב העתיד להיות, על-כן אפשר לחשוב את יעודיו המשיחיים הללו למין „אוטופיה" מדינית, אבל „אוטופיה", שמחברה האמין בכל לבו, שאפשר לגשמה בחיים מיד, ונכון היה, אילו האריך ימים, לנסות ולהוציאה לפועל.

כאן אפשר, איפוא, לשאול אותה השאלה, ששאלתי כשבאתי לדבר על אותן הנבואות המשיחיות של ישעיה בן אמוץ, שהן מכוונות כלפי חזקיה ושהתגשמותן צריכה היתה להיות קרובה: כלום אפשר לחשוב את הנבואות מתקופתו השניה של יחזקאל למשיחיות באמת? — ואף כאן אין אני מפקפק מלהשיב תשובה חיובית. סוף-סוף לא אמונתו של הנביא בדבר זמן-התגשמותם של יעודיו היא כאן העיקר, אלא — היעודים עצמם, שעל-פי עצם־מהותם אי־אפשר שיתגשמו לאחר זמן מועט ועל-כרחם של יוצריהם צריכה התגשמותם להדחות לזמן מרובה. העובדה עצמה, שלפנינו כאן האידיאל הנבואי, כלומר, החלק החיובי של פעולת־הנביא, מספקת לעשות יעודים אלה משיחיים ולתת להם מקום בחבור זה. אלא שחובה אחת מוטלת עלינו: להבדיל בין יעודים קרובים אלה ובין היעודים הרחוקים, להטעים כראוי את ההבדל שבנבואות המשיחיות של יחזקאל קודם החורבן ולאחריו ושלא לערבב אותן אֵלו באֵלו בשום אופן. קשה הוא, אמנם, הבדל זה בין שני מיני הנבואות הללו מפני שלא בכל הפרקים של ספר-יחזקאל נרשם זמן-חבורם [1]. אבל כלל זה צריך להיות שמור בידינו: במקום שהנבואות המשיחיות של יחזקאל קרובות ברוחן ובתכנן לאותן של הנביאים שקדמוהו, במקום שמדובר על אושר מדיני וטבעי בדרך-כלל, ובדרך-פרט — אף על מלכות-בית-דוד, — שם לפנינו נבואות, שקדמו להחורבן או שלא באו אחריו אלא זמן מועט מאד. ולעומת זה, במקום שמדובר על פרטי-הפרטים של התקומה

---

1) עיין דבריו של בודי (בספרו הנזכר: Geschichte der althebräischen Litteratur, S. 152, Anm. 2) על רשומי זמן־הנבואות, שעל-פי-רוב הם יותר מדויקים מבשאר ספרי-הנביאים; אבל גם הוספות מאוחרות יש ביחזקאל, שהכניסו יחזקאל עצמו או תלמידיו הקרובים לתוך הנבואות הקודמות (שם, עמ׳ 154—155). הרחיק בזה ללכת: ש. ברנפלד, מבוא לכתבי-הקודש, II, תמ״ו — תמ״ו.

והתחיה ובנין בית-המקדש, והמלך מבית-דוד לא נזכר כלל או על מקומו בא ה„נשיא", — שם יש לנו עסק בנבואות שאחר החורבן.

ותכונה אחת מיוחדת יש לנבואותיו המשיחיות של יחזקאל: הגאולה אינה באה בהן בתור תוצאתה של התשובה. השלשלת המשיחית הידועה לנו זה מכבר: חטא — פורענות — תשובה — גאולה, נִתְנַתְּקָה, איפוא, כאן ואחת מחוליותיה חסרה אפילו ביעודים היחזקאליים, שקדמו להחורבן. לא בתור שכר על ששָׁב ישראל מדרכו הרעה יִגָאל וישוב לארצו, אלא חסד יעשה עמו הקדוש-ברוך-הוא „למען שמו". ה' אינו יכול לראות כשֶׁמתחלל שמו הקדוש בגויים, „באמור להם: עם ה' אלה ומארצו יצאו" (יחזקאל, ל"ו, כ' - כ"א; ועיין גם-כן: כ', מ"ד; כ"ח, כ"ה; ל"ט, כ"ה וכ"ז, ועוד) [1]. בפירוש אומר הנביא בשם ה': „לא למענכם אני עושה, בית-ישראל, כי אם לשם-קדשי" (ל"ו, כ"ב — כ"ג), ולמטה מזה בהטעמה מיוחדת ובתוכחה קשה: „לא למענכם אני עושה, נאום ה' אלהים, יִוָּדַע לכם, בושו והכלמו מדרכיכם, בית-ישראל" (ל"ו, ל"ב). המושג של „קידוש-השם" ושל „חילול-השם" — זה המושג הדתי-הפילוסופי, שעדיין לא יָרדו חכמי-הדור לעומק-מובנו — מקבל בנבואותיו של יחזקאל תוכן וערך, שאנו עומדים נרעדים לפני עמקם ורוממותם. ערך-אלהים (Gotteswürde) מתעלית כאן למין מַכְּסִימה מוסרית נעלה, דוגמת „ערך-האדם" (Menschenwürde), שהיא אבן-הפנה בבנין תורת-המוסר של קאַנט. ה' מחויב לגאול את עמו לא מפני שזה יחזור בתשובה, אלא מפני שכרת עמו ברית בימי-נעוריו (ט"ז, ס' — ס"ב) ועל-ידי כך נקרא שמו עליו, — ואיך יתן אותו לעג וחרפה בגויים? — ישראל ישוב אל אלהיו לא קודם הגאולה, אלא אחריה: לאחר שישוב אל ארצו, אז רק אז יבוש שם מעוונותיו ויחדל לעשות את מעשיו הרעים. רעיון זה מוטעם כמעט בכל הנבואות המשיחיות של יחזקאל (עיין ביחוד י"א, י"ח; כ', מ"ג; ל"ו, ל"א; ל"ט, כ"ו, ועוד).

במה יש לבאר סגולה מיוחדת זו של היעודים המשיחיים שביחזקאל?

לדעתי, יש לבקש את סבתה בתכונתו הפרטית של הנביא, מצד אחד, וביחסו להמאורעות שבימיו, מצד שני.

יחזקאל היה, אפשר, היותר קשה שבנביאים. התוכחות שבנבואותיו הן היותר נוראות, היותר נוקבות ויורדות עד תהום-הנפש וחושפות בלא חמלה את הפצעים הבלתי-מוגלדים של נשמת-האומה. פרשיות ט"ז וכ"ג תשארנה עדות נאמנה על מרירות-לבו ועל קשי-בטויו. הוא אינו מוכיח — הוא חובט בשבטי-ברזל. סדום צדקנית היא בעיניו לעומת ירושלים (ט"ז, מ"ח), פלשת נכלמת מדרך-הזמה של יהודה (שם, כ"ז). איזו שנאה לוהטת מלא נביא זה אל העם, שהוא קורא לו בחימה כבושה „בית-המרי", ואל ירושלים, שהוא קורא לה „סיר, אשר חלאתה בה"; והוא מנבא כליון חרוץ בלא רחמים ובלא חמלה (ט', י'). אם ישארו מיהודה אנשים מספר, ישארו לא מחמלת ה' על עמו, אלא „למען יספרו את כל תועבותיהם בגויים, אשר באו שם" (י"ב, ט"ז). ובאותה שעה אין הישועות והנחמות, שהוא מבשר ככל נביאי-ישראל, מרובות בכמותן ואף לא באיכותן. אין הן מצוירות בציורים פיוטיים עשירים ונהדרים מעין אלה

---

[1] על פרשה ל"ו ביחוד עיין: D. Castelli, IL Messia secondo gli Ebrei, p. 122.

שבנבואותיהם של ישעיה וירמיה. ודבר זה יפליאנו ביותר, אם נשיב אל לבנו, שיחזקאל היה בעל דמיון עשיר, שאין כמותו, ו„מראות־אלהים" שלו עולים ביפעת קסמי-הדמיון שלהם על כל מה שראו שאר הנביאים. ואף רוך ועדנה אין בתנחומות-אֵל שלו באותה מדה, שאנו מוצאים אותם בהושע, ישעיה וירמיה, שקדמו לו, ובישעיה השני, שבא אחריו. דבר זה אפשר לבאר במקצת בתכונתו הקשה מטבעה, שאפשר, מוכרחת היתה להתקשות עוד יותר על-ידי מה שנִסח באביב-ימיו מעל אדמת-מטעו, מארץ-מולדתו, וגדל בסביבה זרה, על אדמת-נכר; ואף תקוה קרובה לשינוי-לטוב לא רִככה בשמן-ששונה את קשי-גורלו של הגולה, כמו שרִככה את זה של ישעיה השני. אבל יותר מזה יש לבאר את מיעוט-התנחומים ואת שפעת-התוכחה על-ידי מסבות-הזמן. מאחר שהגלות, כלומר, ההתעקרות מן הקרקע הלאומי וההפסק של החיים המדיניים, שהצלחתם או ירידתם היו שכר או עונש לכלל האומה כולה, הכריחה את הנביא להעלות ולהעצים את ערכה של האישיות הדתית-המוסרית ולהורות, ש„איש בחטאו ימות", כלומר, השכר-והעונש האישיים-הפרטיים צריכים לבוא מעתה על מקומם של השכר־והעונש הלאומיים-הכלליים, — הרי מוכרח היה נביא-הגלות להטיל על כל אדם מישראל את האחריות המוסרית של כל מעשיו, וממילא – להגדיל ולהעמיק את ה„תביעה המוסרית", — את זה הריגוֹריסמוּס המוסרי, שאין בו מקום לרוך ועדנה, שנצחונו על רגשות-הלב והשעבוד, שהוא משעבדם אל הכרת החובה המוסרית, הם הם גדלו ורוממותו. — ותגבָרתה של התביעה הדתית-המוסרית, זו ההתעצמוּת של הריגוֹריסמוּס הדתי-המוסרי, הן הן שגרמו לכך, שיחזקאל (כמו שכבר רמזתי למעלה) לא היטיב לראות בראשיתם את השינויים והחליפות, שהתחילו הגולים משתנים ומתחלפים מעט-מעט לטובה. מאחר שלא סִפקו את כל תביעותיו הדתיות-המוסריות, הוסיף לראות בהם „בית-מרי, אשר עינים להם לראות ולא ראו, אזנים להם לשמוע ולא שמעו" (י"ב, ב'): הוסיף לראות בהם אנשים רעים וחטאים, שעדיין במֶרֶד הם עומדים וכל המַכות שהוכו לא עוררום לחזור בתשובה. ובימי-יחזקאל באמת עדיין לא הספיקה המהפכה העיקרית, שאחר-כך שינתה את הגולים עד שלא להכירם, להתגלם עד תומה ולהתגלות בכל תקפה; ובכן החליט הנביא, שהגאולה מוכרחת לבוא בלא שום יחס אל התשובה, שלכאורה היתה צריכה לקדום לה. ובזה אנו מתקרבים אל אותם הפסוקים המצוינים שביחזקאל, שרוממותם מפליאה אותנו לא פחות מקשיותם ושתיהן כאחת עושות אותם אחד מפלאי הספרות האנושית-הכללית.

ישראל אינו רוצה לחזור בתשובה. יתר על כן — הוא אינו רוצה להגאל כלל: הוא רוצה להיות ככל הגויים ולהפטר מן הצרות ומן הגאולה כאחת... רעיון כזה לא היה יכול לעלות על לבו של העם קודם החורבן: הצרות לא היו אז גדולות כל-כך והגאולה היתה צריכה רק להגביר את החוסן המדיני והלאומי של העם החי והבריא; אבל בימי-יחזקאל היה רעיון כזה טבעי, כמעט הכרחי. הצרות היו גדולות ביותר והגולים, כשהיו משקיפים על החוסן המדיני והלאומי של העם העצום והתקיף, ששעבד אותם והכניע את חצי-העולם, היו צריכים להיות קטנים ודלים בעיניהם, „תולעת-יעקב" ממש... ולמה להם, איפוא, להשאר עם יוצא מן הכלל בתוך כל שאר העמים עובדי-האלילים ומעריצי-הכח, לעבוד רק הם לבדם לאֵל אחד ולספק רק הם לבדם את התביעה המוסרית הכבדה מנשוא? —. יחזקאל, שהחובה

נעשתה בעיניו עיקר כל העיקרים, שוב אינו משתעשע ברעיונות החביבים על הנביאים הקודמים: שהכרת-ה׳, שהיא מיוחדת לישראל בלבד, זכות מיוחדת היא לו, שקיומו ומציאותו סימן של בחירה הם, שהגאולה וימות-המשיח יתרונות גדולים הם לעם-סגולה. בקשיותו המוסרית הרגילה הוא מרים את קולו על עמו וכרעם בגלגל מרעים דברו הקשה: לא! חובה מוטלת על ישראל לחיות באמונתו! אין כאן בחירה, אין כאן זכות! ה׳ יכריח את עמו להתקיים ולהגאל, ואחר-כך — גם לשוב אליו! —. הלא כה דברי הנביא כאֵש וכפטיש מפוצץ סלע: „והעולה על רוחכם היו לא תהיה! אשר אתם אומרים: נהיה כגויים, כמשפחות-הארצות, לשרת עץ ואבן; חי אני, נאום ה׳ אלהים, אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם. והוצאתי אתכם מן העמים וקבצתי אתכם מן הארצות, אשר נפוצותם בם, ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה״ (כ׳, ל״ב—ל״ד). הדבר ברור: לא רק הקיום, אלא אף הקבוץ והגאולה עצמם יהיו „ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחֵמה שפוכה״...

חוליותיה של השלשלת המשיחית מחליפות, איפוא, ביחזקאל את מקומותיהן זה בזה והשלשלת מקבלת צורה זו: חטא—פורענות—גאולה—תשובה. עד כמה גדול החטא — כבר ראינו; יהודה חטאה יותר מסדום והפלשתים נכלמים מחטאות-בניה; אפילו „כמשפטי הגויים אשר סביבותיהם לא עשו״ (ה׳, ז׳). והפורענות לא תהא קטנה מן החטא: ה׳ יעשה בישראל מה שלא עשה עד עתה ומה שלא יעשה עוד לעולם (שם, ט׳). חרב, דֶבר, חיות רעות ורעב, — רעב נורא, שיכריח את הבנים לאכול את האבות ואת האבות לאכול את בניהם —, והעיקר — גלות ופזור בארצות, שיגררו אחריהם „חרפה וגדופה ומשמה בגויים״,— אלה הם מיני-הפורענות, שיבואו בתור עונש על התועבות הנוראות (שם, י׳—י״ז). ואולם לא רק בתור עונש בלבד באות פורענויות אלו. העונש הוא ביחד עם זה צירוף וזקוק. סיגים יותר מדאי יש עתה בעם-יהודה. כהתוך כסף בתוך כור כן יותך העם בתוך ירושלים על-ידי ההריגות והמצוקות והחורבן, כדי שיהא הטועט, שיֵצא מן הכור בשלום, כסף צרוף (כ״ב, י״ח—כ״ב). ולפני הגאולה יבוא יום-הדין הגדול, שאנו מוצאים אותו בספר יואל, אלא שכאן הוא נקרא לא „עמק-יהושפט״, אלא „מדבר-העמים״ (כ׳, ל״ה). וכאן שוב לפנינו הקשר שבין יציאת-מצרים ובין הגאולה העתידה, זה הקשר, שמצאנו אותו ברוב הנביאים ושהוא לנו לאות ולעֵד, שהזֵכר בדבר גלות-מצרים והגאולה ממנה היה המניע הראשון של הרעיון המשיחי: „כאשר נשפטתי את אבותיכם במדבר ארץ-מצרים, כן אשָפט אתכם, נאום ה׳ אלהים״ (כ׳, ל״ו). בימי גלות-מצרים היה ישראל משועבד אך לעם אחד, ואולם בימי הגלות החדשה יהא מפוזר בין עמים הרבה ונשמע להם. על-כן מקביל „מדבר ארץ-מצרים״ אל „מדבר-העמים״. ב„מדבר-עמים״ זה ימותו ה„מורדים והפושעים״ מבני-ישראל: „מארץ-מגוריהם אוציא אותם ואל אדמת-ישראל לא יבואו״ (כ׳, ל״ח), — כמו במדבר-ארץ-מצרים ממש[1]). וכשם שנעשה ישראל במדבר זה לעם על-ידי הבריה, שכרת ה׳ עמו בהר-סיני, כך יהא אף ב„מדבר-העמים״: „והבאתי אתכם במסורת-הברית״ (שם, ל״ז).

---

1) עיין על זה גם-כן: E. Hühn, Die messianischen Weissagungen, 1, 44.

וכשיקבץ ה׳ את בני-עמו מן הארצות, שנתפזרו שם, ויביאם „אל אדמת-ישראל״, אל „הארץ, אשר נשא את ידו לתת אותה לאביתיהם״, יבושו ממעשיהם ויכלמו מפשעיהם. על רעיון זה — הבושה מפני העבירות אחר הגאולה,—שהוא מתאים אל הבטוי המיוחד ליחזקאל „מכשול-עוון״, חוזר הנביא פעמים אין מספר (ט״ז, ס״א וס״ג; כ׳, מ״ג; ל״ו, ל״א ועוד). אז יעבדוהו כל בני בית-ישראל כולם. אז יִרָצו לאלהיהם ואז ידרוש מהם את קרבנותיהם ואת תרומותיהם (כ׳, מ׳—מ״ד). אנו רואים, איפוא, שיחזקאל אינו מוַתֵּר על הקרבנות אפילו לעתיד לבוא. החוקרים הנוצריים מבארים דבר זה על-ידי מוצאו של יחזקאל, שהיה מן הכהנים [1]). טעם זה אינו מספיק. שהרי אף ירמיהו היה מן הכהנים, ועם כל זה — מי כמותו רחוק מלהפריז על ערך בית-המקדש וקרבנותיו? -- על-כרחנו אנו אומרים, שמפני שנתנבא יחזקאל רחוק מבית-המקדש וזמן מרובה אף אחר חורבנו, נעשה לו בית-המקדש חביב ביותר ביחד עם קרבנותיו, שבעיקר-הדבר לא התנגדו להם הנביאים אלא בשעה שהעם והכהנים היו מביאים אותם בלב לא-טהור ובידים לא-נקיות, בשעה שהאמין העם, שהוא יכול לעשות כל תועבה והקרבנות יכפרו עליו; אבל אף הנביאים שאינם כהנים לא התנגדו להקרבנות כשהם לעצמם ולבית-המקדש — המרכז הדתי-הלאומי של ישראל — כשהוא לעצמו. אפשר, שאילו היה ישעיהו בן אמוץ חי בימי-החורבן, היה אף הוא מתגעגע על בית-המקדש ועל הקרבנות, שמעכשיו יהיו מובאים בו לשם אלהי-ישראל בלב טהור ורוח נכון, אחר עזיבת המעשים הרעים [2]).

העם ישוב מדרכו הרעה ויסיר את שקוציו ואת תועבותיו מארץ-ישראל כולה, ואז יכפר ה׳ על כל עוונותיו (י״א, י״ח; ט״ז, ס״ג). כירמיה מנבא גם יחזקאל: כי ה׳ יתן לכל הנקבצים לב אחד, לב חדש, לב-בשר, במקום לב-האבן, שהיה להם עד עתה, ורוח חדשה יתן בקרבם (י״א, י״ט; ל״ו, כ״ו). ואז ילכו בחוקותיו וישמרו ויעשו את משפטיו ויהיו לו לעם והוא יהיה להם לאלהים בארץ-אבותיהם (י״א, כ׳; ל״ו, כ״ו—כ״ח). הוא יזרוק עליהם מים טהורים ויטהרם מכל טומאותיהם ומכל גלוליהם, ובכלל, מכל עוונותיהם (ל״ו, כ״ה ול״ג; ל״ז, כ״ג). ה׳ יתקדש בתוך כל הגויים על-ידי הטוב, שיעשה לעמו, כמו שנתקדש ע״י הרע, שעשה לעמו; גם על רעיון זה — רעיון „קידוש-השם״, שהוא קשור כל-כך ברעיון „חילול-השם״, שדברתי עליו למעלה — חוזר יחזקאל כמה פעמים (כ׳, מ״א; ל״ו, כ״ג; ל״ז, כ״ח, ועוד). כבר יש בדבריו של יחזקאל איזו דתיות מיוחדת, מעין זו, שהיתה לנחלת היהדות והנצרות בזמנים המאוחרים,—זו הדתיות המופשטת מן הלאומיות, שאינה קשורה עוד כל-כך בחיים הלאומיים והמדיניים ושאין דוגמתה בדבריהם של הנביאים, שקדמו ליחזקאל. דתיות זו היתה הכרחית לנביא-הגלות מאחר שנביא זה היה הראשון, שהטעים — מסבות היסטוריות, שהן מובנות כל-כך! — את האינדיווידואליסמוס הדתי: את האמונה האישית, את החטא ואת העונש של הפרט. אבל עוד רוחה של הנבואה העתיקה חיה בנביא-הגלות

---

1) עיין מה שכתבו על זה: K. Budde, Gesch. d. althebr. Litteratur, S. 151; J. Wellhausen, Israelitische u, Jüd. Geschichte, SS. 144—148.

2) עיין המאמר החשוב: „יחזקאל הנביא״ להמלומד הצעיר, שמת, לצערנו, קודם זמנו, י. נ. שמחוני („העתיד״ של ש״י הורוויץ, IV, 209—234; V, 47—74).

ו„קידוש-השם" שלו הוא מושג, שבו מתרקמת הדתיות המופשטת מן הלאומיות לתוך הלאומיות של בחירה ושל סגולה: ה' יתקדש בעמים לא על-ידי פרטים מישראל, אלא ע"י האומה הישראלית כולה, בתור פרט קבוצי.

ואף האושר המדיני מוטעם על-ידי יחזקאל באופן נמרץ. ביחד עם יהודה תשוב גם שומרון לתחיה ותהא משועבדת לאחותה הקטנה ממנה שעבוד רוחני ומדיני כאחד: שומרון תהא הבת ויהודה האם, המטרפולין (ט"ז, נ"ג, נ"ד וס"א). דבר זה מטעים יחזקאל יותר משאר הנביאים ועל זה מוסב חזון העצים המאוחדים (ל"ז, י"ט — כ"ח). גם בני ישראל, שבני-יהודה כבר חשבו אותם לעצמות יבשות, לאֵבר מת בגוף-האומה, יאָספו מכל הארצות, שנדחו שם, וישובו לתחיה לאומית ודתית על אדמתם. על זה מראה החזון הנשגב של בקעת-העצמות (ל"ז, א',—י"ד) [1]. הרי לא לחנם בא „חזון העצים המאוחדים" מיד אחר חזון „תחיית העצמות היבשות". והנביא מוסיף והולך בשם ה': „ועשיתי אותם לגוי אחד בארץ, בהרי-ישראל, ומלך אחד יהיה לכולם למלך, ולא יהיו עוד לשני גויים ולא יחָצו עוד לשתי ממלכות עוד" (ל"ז, כ"ב). ומלך אחד זה יהא דוד, כלומר—כמו שראינו בהושע ובירמיה — מלך מבית-דוד. מלך זה יהא „נשיא להם לעולם" (ל"ז, כ"ד—כ"ה). משיחיות זו של מלכות בית-דוד מטעים יחזקאל עוד במקום אחד (ל"ד, כ"ג—כ"ד), ואנו רואים כאן את נביא-הגלות יוצא בעקבותיהם של נביאי-החירות שקדמוהו. אין ספק בעינַי, שנבואות אלו נאמרו זמן מועט אחר החורבן, בימי צדקיהו. ארבע-עשרה שנה אחר החורבן כבר מדבר יחזקאל רק על „נשיא", ואז אין עוד שום זכר בדבריו לא לדוד ולא למלך. עוד אשוב אל זה במרוצת-הדברים.

המלך מבית-דוד אינו מתואר כגבור מנצח, ואפילו לא כבעל תכונות רוחניות נשגבות ביותר מעין אותן, שמנה ישעיה בה„חוטר מגזע ישי". רועה יהא מלך זה, רועה טוב, שירעה את הצאן ולא את עצמו, שלא יתן להשֶׂה החזקה והשמנה לנגח את החולָה ואת הרזה[2]). ואולם בנבואה אחת, שנאמרה בלא שום ספק קודם החורבן מפני שבה קובל הנביא על שהפיר צדקיהו את שבועתו לנבוכדראצר, עדיין אנו מוצאים את התקוה, שהמלך מבית-דוד יצליח אף הצלחה מדינית גדולה. מצמרת הארז יקטוף ה' יונק רך וישתלהו „בהר-מרום-ישראל", ו„נשא ענף, ועשה פרי, והיה לארז אדיר, ושכנו תחתיו כל צפור כל כנף, בצל דליותיו תשכונה" (י"ז, כ"ב—כ"ד). אפשר, שב„צפור כל כנף" מרומזים כאן

---

1) להוציא מזה, שיחזקאל כבר מכיר בתחיית-המתים של אישים מישראל, כמו שעושים כמה חוקרים חדשים (עיין: E. Hühn, Die messian. Weissagungen, SS. 46-47) וכמו שעשו הרבה ממפרשי-ישראל לפניהם, אין אני מוצא לנכון (עיין פירושו של ר' מאיר לאמברט, הוצאת א. כהנא, לדניאל, י"ב, ב'). „חזון תחיית-העצמות" אינו אלא סמל, כ„חזון העצים המאוחדים" הבא אחריו. השאלה יכולה רק להתעורר, אם מכוון סמל זה אף לתחייתם של עשרת השבטים („כל בית-ישראל"), שנחשבו ל„עצמות יבשות", לאבודים לגמרם, או גם לתחייתם של הרבה מגולי-יהודה, שאף הם היו קרובים בבבל למצב של יאוש, כמו שרמזתי למעלה. הפתרון האחרון נראה לי יותר.

2) עיין על זה: C. H. Cornill, Der israelitische Prophetismus, S. 121.

רק כל שבטי-ישראל הנדחים, ואפשר, שהמלות „ארז אדיר״ אינן אלא הגזמה, „לתפארת-המליצה״. אבל אפשר גם-כן, שקודם החורבן הגמור עדיין לא נואש הנביא מתקותו לראות בימים רחוקים פחות או יותר את בית-דוד בראש ממלכה עצומה ותקיפה [1].

אבל קודם שיבוא תור-הזהב המדיני האחרון לישראל, יהא עם-ה׳ עוד פעם בצרה גדולה — והוא כבר יושב על אדמתו. זהו רעיון חדש, שאנו מוצאים אותו רק בספר יחזקאל. בנבואותיהם המשיחיות של שאר הנביאים קדם תמיד יום-הדין ליום-הנחמה, יום-הגאולה; ואף ביחזקאל באה הפורענות קודם הגאולה; אלא שהוא אינו מסתפק בזה. יש בנבואותיו כעין יום-דין שני, שֶׁכְּהַתְּשׁובה היחזקאלית אף הוא אינו בא קודם הגאולה, אלא לאחריה [2]. זוהי מלחמת גוג ומגוג. לדעתם של רוב-החוקרים, אין שתי הנבואות הארוכות שביחזקאל (ל״ח ול״ט) על מלחמת-גוג אלא בת-קולה של נבואת ירמיה וצפניה על התנפלות הסקו׳תים על ארץ-יהודה בימי יאשיהו [3]. ב„אַשכּוּזים״ הללו כבר נלחם המלך אשור-בַּנִפַּל (668—626), אָסנפר של המקרא (עזרא, ד׳, י), שמזכיר את מלחמתו ב„בני-גג״; ובהם נלחם גם המלך האשורי האחרון, סִין־שַׁר־אִשְׁכֻּן, סַרַקוֹס של היוונים (לערך 620—612). „בני־גג״ אלה הם, לדעתו של הומל, „גוג ארץ המגוג״ של יחזקאל, שלא יכול לשכוח את השַמות המתוארות בצבעים עזים כל-כך בנבואתו של ירמיה משנת 625 (ה׳, ט״ו—י״ז), שעשו הפראים הללו סמוך לארץ יהודה [4], אף לאחר ארבעים שנה (שהרי נבואת-יחזקאל על מלחמת-גוג היא לערך משנת 585), ונראה היה לו, שכל עוד שלא יְשֻׁמדו הפראים הללו עד תומם, לא יהא שלום-אמת בארץ-ישראל [5]. — לדעתי, יותר אפשר הדבר, שהגיעה שמועה רחוקה אל הנביא על מלכות-לוּד, שהלכה וחזקה אז — קודם שהוכה קְרֵיזוּס בן אַלוּ׳אטֶס מלכה מכה נצחת על-ידי כורש — עד מאד, ועל מַיַסד השוֹשֶׁלת החדשה של המֶרְמְנאַדִים, גוּ׳גֶס (Gyges), — זה המלך האדיר, ששלח חיל-עזרה מבני הכרים והאיים היוֹניים לפסאַמ-טיך הראשון מלך-מצרים, ועל-ידי חיל זה הסיר פסאַמטיך את עול־אשור מעל צוארו; זה המלך האדיר גוּגוּ (כך שמו באשורית), שאַשור-בניפל מהלל אותו על שהכה את הקימריים בשנת 657, ואולם אינו יכול לסלוח לו על שהושיט עזרה לפסמטיך נגד אשור, אלא שאינו יכול לעשות לו דבר. אפשר, שיחזקאל כבר שמע בימיו ממעשי־גבורתם של הלוּדים; ומאחר שבימיו עדיין לא התנשאו הפרסיים והמדיים למלוך על כל ארצות ממשלות־בבל, היה נראה לו, שסכנה נשקפת ממלכות-לוד לכל קדמת-אסיה, ואף לסוריה וארץ-ישראל; ועל-כן לא ראה

---

1) עיין בפרטיות: D. Castelli, IL messia secondo gli Ebrei, p. 121.

2) עיין על זה: E. Hühn, Die messianischen Weissagungen, I, 44-54.

3) עיין בפרטות: J. Wellhausen, Israelitische u. Jüdische Geschichte, SS. 145-146.

4) על נבואה זו של ירמיה אפשר שמרמז יחזקאל בדבריו: „האתה הוא, אשר דברתי בימים קדמונים ביד עבדי, נביאי ישראל, וגו׳, להביא אותך עליהם׳ (יחזקאל, ל״ח, י״ז). בתלמוד (סנהדרין, י״ז ע״א) מתבאר פסוק זה בדרך-הדרש על אלדד ומידד. עיין גם תרגום ירושלמי, במדבר, י״א, כ״ו; ב״ר, פט״ו; תנחומא, בהעלותך, סי׳ י״ב; תנחומא, הוצאת בובר, שם, כ״ב, דף כ״ט.

5) עיין: F. Hommel, Geschichte des alten Morgenlandes, SS. 149, 151.

שום אפשרות, שיבואו השלוה המדינית והאושר הארצי לישראל קודם שינוצחו הלודים ומלכם מן השושלת המיוסדת על-ידי „גוּגֵס" או „גוֹג", שאף המלכים המושלים אחריו וגם הארץ, שהם מושלים עליה, נקראו על שמו: „גוג ארץ המגוג", — כמו שנקרא בפי האשורים יהוא בן נמשי „מַר חומרי", כלומר, „מבית-עמרי", אף-על-פי שלא היה ממשפחת-עמרי כלל, אך ורק מפני שעמרי היה מיסדה של מלכות-שומרון [1].

איך שיהיה, עם-ישראל, אפילו לאחר שיתקבץ אל ארצו, לא ישקוט ולא ינוח עד שתִגָמר המלחמה המכרעת בגוג ובהרבה מן הגויים הקרובים לארצו והנשמעים לו [2]. גוג יתנפל על ארץ-ישראל בחוצפה יתרה מפני שהיא תהא אז „ארץ-פרזות", „באין חומה ובריח ודלתים", ומפני שיושביה יהיו „שוקטים ויושבי-לבטח כולם" (ל"ח, י"א). אבל ה' יבוא לעזרת-עמו וירעיש על גוג ועל חילו את האדמה עד שיפלו ההרים וכל החומות, וימטיר עליהם גשם שוטף ואבני-אלגביש ואש וגפרית, ותהא או חרב איש באחיו (ל"ח, י"ט—כ"ג). הוא וחילו יפלו על הרי-ישראל, פגריהם יהיו למאכל לחית-השדה ולעוף-השמים ובכלי-זֵינם יסיקו בני-ישראל אש שבע שנים תמימות (ל"ט, ט'—י'). זה יהא „יום-הדין" השני הגדול, שבו יראו כל העמים את כבוד-ה' ואת ידו הגדולה, וכל בני-ישראל יכירו, שרק בעוונם גלו, ומעתה יֵשבו על אדמתם לבטח, באין מחריד, ולא ישאר מהם איש בארצות-נכר, ולא יוסיפו לגלות עוד וגם לסבול לא יוסיפו עוד (ל"ט, י"ז—כ"ט).

השתתפותו האַקטיבית של עם-ישראל במלחמת גוג ומגוג אינה נראית כאן ביותר והשתתפותו של מלך-המשיח אינה נראית כלל. ועל־כן היה מקובל באומה עוד בראשית ימי-התַנאים, כי ה' לבדו ילחם בגוג ומגוג, ורק בסוף הימים ההם חשבו תנאים אחדים, שבהם ילחם משיח בן-דוד, ובזמן מאוחר חשבו רבים, שמשיח בן-יוסף יאסור מלחמה אחרונה זו. ואף התנאים חשבו, שמלחמה זו תבוא לאחר שכבר יתחילו „ימות-המשיח"; אלא שהם חשבו, שהיא תהא מונחת באמצע בין החחלת תקופה חדשה זו (עם משיח בן-יוסף או בלעדיו) ובין ביאת משיח בן-דוד [3].

יחזקאל מטעים בכלל, כי ה' „יצמיח קרן לבית-ישראל" (כ"ט, כ"א). וכשיקבץ את בני-עמו, „יעשה שפטים בכל השאטים אותם מסביבותם" (כ"ח, כ"ו), ואז לא ישאו עוד את כלימת-הגויים וחרפותיהם לא העם ולא הארץ (ל"ו, ו'—ז' וי"ג—ט"ו). גל של אהבה לאומית עצורה, שהנביא אינו רגיל ביותר לגלותה לעין-כל, שוטף ועובר על שפתיו של יחזקאל כשהוא בא לדבר על השמ־חה לאיד-ישראל, ששמחו הגויים שכניו, ועל החרפה, שחֵרפו את

---

1) מה שלא נזכרו הלודים בתוך העמים הרבים הבאים עם גוג (ל"ח, א'—ה') יכול רק להוכיח, ש„ארץ-המגוג" עצמה היא ארץ-הלודים. גרֶסמאן (H. Gressmann, Ursprung der Israelitisch-Jüdischen Eschatologie, 1905, SS. 174—192) רואה כאן מסורת קדומה מעורבת ביסודות מיתולוגיים — ויש צדק ידוע בדבריו אלה. ועיין גם-כן: י. נ. שמהוני, יחזקאל הנביא („העתיד", V, 67—70).

2) לגוג מלך לוד נשמעו הכרים והיונים מאסיה הקטנה, שהרי אותם שלח לעזרתו של פסאמטיך הראשון מלך־מצרים נגד צבאות-אשור.

3) עיין בפרטות להלן, חלק ג', פרק ט'.

אומתו בירידתה ובחורבנה. ביחד עם הקנאה לשם-ה׳ המחולל, מורגשת כאן אף הקנאה לכבוד-האומה המחולל, וניכר, שהנביא כבש את רחמיו על עמו מפני שהוכרח להצדיק את מפלתו כדי להצדיק בזה את אלהיו. אבל בשעה שראה את כלימת-עמו בגויים, לא היה יכול להתאפק עוד והעיר כל חמתו על שונאיו, ולו שִׁלם נחומים במה שנִבא לו כבוד ואושר לאומי, מדיני ורוחני, בימים הבאים.

וגם אושר ארצי נבא לו. לבטח יֵשבו בני ישראל בארצם. יבנו בתים ויטעו כרמים (כ״ח, כ״ו). כצאן ירבצו בנוֶה טוב וירעו במרעה שמן (ל״ד, י״ג—ט״ו). ה׳ ישבור את מוטות-עולם ויצילם מיד העובדים בהם, ולא ייראו עוד משום עם ולשון, ולא יהיו עוד שלל לגויים (שם, כ״ז—כ״ח). גם חיה רעה ישבית ה׳ מן הארץ ובני-ישראל „יֵשבו במדבר לבטח ויישנו ביערים (שם, כ״ה). קשה לדעת, אם מכוון כאן שינוי סדרי-בראשית, או אם נאמר זה בדרך-השאָלה על הגויים הרעים כחיות-טרף: בעד הפתרון הראשון יהא הביטוי „ויישנו ביערים" ובעד הפתרון האחרון — הפסוק „ולא יהיה עוד בז לגוים וחית-הארץ לא תאכלם" (שם, כ״ח). על כל פנים, אין ספק בדבר, שגם יחזקאל, ככל הנביאים שקדמוהו, מנבא לפְרִיָה של האדמה ורִבְיָה של בני-האדם, שתהיינה עולות על הרגיל והטבעי. ה׳ לא רק יתן גשמי-ברכה בעתם, באופן שעֵץ-השדה יתן את פריו והארץ תתן את יבולה, עד שבני-ישראל לא יסבלו עוד חרפת-רעב לעולם (ל״ד, כ״ו — כ״ז וכ״ט; ל״ו, כ״ט — ל׳); אלא אף ירבה את אוכלוסי-הארץ ואת פרי-העץ ואת תנובת-השדה במדה, שהיא למעלה מן המצוי (ל״ו, ח׳ — י״ב ול׳ ול״ז—ל״ח). הערים החרֵבות תבָּנינה והנהרסות תהיינה לבצורות, וכולן תהיינה מלאות אדם עד אפס מקום (שם, י׳ ול״ג—ל״ח). — אלה הם עיקרי היעודים המשיחיים של יחזקאל בתקופת-נבואתו הראשונה. צריך להודות, שהם אינם מצטיינים לא בדמיון מגביה-עוף ולא בשירה יתרה.

ואולם כל הציורים המשיחיים הללו (אפשר, חוץ מן הציור של מלחמת גוג ומגוג) צייר יחזקאל לעצמו קודם החורבן או מעט אחריו. כשעברו ארבע-עשרה שנה לגלות-צדקיהו וגם הנביא גם העם הרגישו יותר ויותר בגָדלו וכָבדו של המאורע הנורא, אף הכירו עם זה, שעל-ידו כאילו נעשה קרע בדברי-ימי-ישראל, שב העם, שראה בהתקיימות-חזיונותיהם של הנביאים אות ומופת על אמתות-דבריהם ושהצטרך לסעד וסמך דתי-רוחני כדי שלא יִטָּמע בגויים מאחר שסַעַד וסָמֶך מדיניים היה חסר,—יותר ויותר אל אלהיו והנביא הרגיש יותר ויותר את הצורך לא להוכיח וליַסר (שהרי נתמעטו הפושעים והעם לקח מיד-ה׳ כפלים בכל חטאותיו), אלא לנחם ולהורות דרך חדשה; בדברים יותר ברורים: לברוא אידיאַל חיובי של תחיה לאומית, דתית ומדינית. אז, בשנת 572, כותב יחזקאל — שהפעם הוא נעשה מנביא לסופר, לאבי כל ה„סופרים" שבימי בית שני ועזרא הסופר בראשם—את ה„אוטופיה המדינית" שלו (אם אפשר לקרוא כך לחזיון נבואי), שהיא כלולה בשמונת הפרקים האחרונים של ספר יחזקאל (מ׳ — מ״ח). אין שום ספק בדבר, שיחזקאל חשב את „ממלכת-הכהנים" או את ה„תיאוקראַטיה" שלו (יוסף סאַלוואַדור קורא לה ביתר-צדק „נומוקראַטיה" — ממשלת-החוקים) לאידֵיאל, שהוא קרוב להתגשם בחיים; אבל כבר ראינו למעלה, שאף-על-פי-כן אפשר לחשוב את כל הפרקים

הללו למשיחיים. במלואו לא התגשם אידיאל זה לעולם, אבל בעיקריו נתגשם בבית שני בימי-ממשלתם של הכהנים הגדולים.

אין אני יכול וצריך להכנס לתוך פרטי-הפרטים של אידיאל מדיני-דתי זה. הרי זוהי עצם תכונתה של ה„אוטופיה" — שהיא מציירת את העתיד לא רק בדרך-כלל, אלא אף בפרטי-פרטיו; מה שאין כן בנבואות המשיחיות הרגילות, שהן מסתפקות בציורים כוללים. וכמו-כן אין אני יכול להעיר כאן אפילו בקצרה על השינויים המרובים והחשובים שבין חוקי-יחזקאל הכלולים בפרקים הללו ובין חוקי תורת-משה, ביחוד תורת-כהנים[1]. רק בקוים כוללים יכול אני לצייר חזון-עתידות גדול זה.

המרכז לַכֹּל הוא כאן בית-המקדש ועבודת-האלהים שבו. יחזקאל אינו מנכר כאן את מוצאו מגזע-הכהנים. לאחר שחרב בית-המקדש, הוא מתגעגע עליו ועל הקרבנות המובאים בו ומאריך לדבר על התחדשותם עד מאד. אפשר, — כמו שכבר רמזתי למעלה —, שאף נביא אחר היה מתגעגע עליהם; אבל לציירם לפרטיהם ולפרטי-פרטיהם היה יכול רק נביא מגזע-הכהנים — ונביא בתקופת-הגלות. למלך מבית-דוד אין שום זכר. יש נשיא, שכפי הנראה, הוא מנחיל את נשיאותו לבניו (מ"ו, ט"ו), ותעודתו היא — לדאוג לעבודת-האלהים, להכנס ראשון אל בית-המקדש, להקריב עולות ומנחות ושלמים וחטאות ונסך (מ"ה, י"ז וכ"ב; מ"ו, ב'—י"ג) ולהרים תרומות מן העם מכל אותם הדברים, שהם קְרֵבים במקדש (מ"ו, י"ג — י"ז). ובאמת, מה לו לעשות עוד? — עבירות-בזדון לא יעבור אז שום אדם, ועל עבירות-בשגגה מכפרים קרבנות. ובכן אין צורך להנשיא לשפוט את הארץ. מלחמה לא תהא עוד בארץ, ואם תהא זו של גוג ומגוג — יִלָּחֵם ה' לעמו. ובכן אין צורך להנשיא לסדר צבא ולכלכלו. ולדאוג לכלכלת-הארץ גם כן לא יצטרך, שהרי — כמו שנראה למטה — הכל יהא בשפע בארץ. לא נשאר לו, איפוא, אלא לדאוג לצרכי בית-המקדש. אין זה לא מלך ואפילו לא נשיא על צד-האמת, אלא פקיד-בית-ה' ומעין פרֶיזידֶנט של ריפובליקה דתית, שהוא בא-כחה של האומה בתהלוכות חגיגיות. מעין זה היה באמת הכהן-הגדול שביהודה בימי שעבודה למלכי פרס, מצרים וסוריה, וחלומו של יחזקאל נתגשם במציאות במדה הגונה[2]. יותר נכון לומר: חלום מדיני-דתי זה, שנולד מתוך המציאות המרה בימי גלות-בבל, שלא נתנה עוד מקום בלבבות לתקוות מזהירות על שיבת מלכות-בית-דוד אל כבודה הראשון, השפיע אף הוא מצדו על התיַצרותה של ממלכת-הכהנים, שנמשכה ביהודה מימי ישוע בן יוצדק עד ימי-החשמונאים[3].

הארץ נחלקת אז בנחלה חלק כחלק (מ"ז, י"ג—י"ד), וגם הנשיא מקבל אחוזת-אדמה,

---

1) עיין על זה מאמרו החשוב של שמואל קרויס: „חוקי-יחזקאל ביחוסם אל תורת-משה" שנדפס ב„השלח", כרך ח', עמ' 109-118 ועמ' 300-306.

2) עיין: J. Wellhausen, Israelitische u. Jüdische Geschichte, SS. 146-148; K. Budde, Gesch. der althebr. Litteratur, SS. 153-4.

3) עיין מה שכתב על זה: C. H. Cornill, Der israelitische Prophetismus, SS. 123-126; ועיין גם-כן: י. נ. שמחוני, יחזקאל הנביא („העתיד", V, 70—74).

שהוא יכול להנהילה לבניו, אך לא לעבדיו (מ"ו, ט"ז—י"ז), ומהכנסות-אחוזתו הוא מוציא חלק ידוע לתרומת-הקודש. לא להנשיא דואג הנביא כשהוא מפריש לו אחוזה, אלא להעם: „ולא יונו עוד נשיאַי את עמי והארץ יתנו לבית-ישראל לשבטיהם" (מ"ה, ח'), אומר הנביא במקום אחד; „ולא יקח הנשיא מנחלת-העם להונותם מאחוזתם: מאחוזתו ינחיל את בניו, למען אשר לא יפוצו עמי איש מאחוזתו" (מ"ו, י"ח), מטעים הוא במקום אחר. חוסן מדיני לא נרמז כאן כלל. השם „ה' שמה", שבו תקָרא ירושלים עיר-הקודש, מורה, להפך, שעיר-המלוכה תהא כולה רוחנית.

ולמרות האצילות והרוחניות שבציור משיחי זה, אין הוא חסר לא את האושר הארצי ואף לא את הגאון הלאומי. מן המקדש יֵצא נחל, שבו תרבה הדגה מאד ועל שפתו מזה ומזה יפרחו עצי-מאכל, שעליהם לא יבלו לעולם ופרים לא יתום, כי לחדשים יתבכרו, ועָלים אלה יהיו לתרופה בעוד שהפרי יהא למאכל (מ"ז, א' — י"ב). יחזקאל, אפילו כשהוא נעשה כולו רוחני, אף-על-פי-כן איננו יכול להתיק את כפות-רגליו מן החיים הארציים ולהסתפק רק באושר שמימי בלבד. זה כחו של נביא-ישראל אמתי!

וכנביא-ישראל אמתי אינו יכול לִשכוח אף את ערך הסגולות הלאומיות של בני-ישראל, שמרוממות אותם על בני-הנכר. בחזון־העתיד שלו אין בן-הנכר יכול לבוא אל המקדש (מ"ד, ז'—ט'). אכן הוא אומר: „בן-נכר ערל-לב וערל-בשר" (שם, ז' וט'); ובכן, ערל-לב, אפילו אם הוא מוּל-בשר, לא ירָצה לו. על כל פנים, בכל ספרו של יחזקאל אין אנו מוצאים אותה האוניוורסאַליות המרוממת, שראינוה בכל הודה והדרה בעמוס, ישעיה, מיכה וצפניה. בשעה שמצבו המדיני של ישראל היה טוב, היה לבו רחב כפתחו של אולם לאַמץ אליו את כל בני-הנכר, שיבואו להספח על עם-ה'. ואולם בשעה שמצבו המדיני יָרַד מאד ועצם קיומו הלאומי היה בסכנה, נתכווץ לבו ונצטמצם, והוא התחיל מתירא מפני היסודות הזרים, שהיו שואפים לבלעו, ואז די היה לו, שיפקיע את עצמו. לבו לא היה מוּפְנֶה כלל אל מחשבות על תעודתו בעמים; די היה לו, לחשוב מחשבות, איך ישמור על קיומו במסבות רעות אלו. ולשמור על קיומו בימי צרה ומצוקה יכלוּ רק הציורים המשיחיים בדבר עתיד לאומי קרוב ומזהיר. וזו היתה גם תעודת היעודים המשיחיים של יחזקאל, שב„מראות-אלהים" שלו חזק את לִבָּהּ של ה„גולה" שבבבל בתקוות טובות והורה לפניה דרך חדשה, שהלך בה עם-ישראל כמעט בכל משך ימי הבית השני.

י.

עֹבַדְיָה (לערך 580 קודם ספה"נ).

הדעות על זמן-חבורו של הספר הקטן, בן פרק אחד, שבראשו כתוב „חזון-עיבדיה", הן שונות ורחוקות זו מזו מאד. עוד לפני חמשים שנה היו חוקרים בישראל ובעמים, שחשבו, ביחד עם כל מפרשינו הקדמונים, שספר זה נתחבר לערך בשנת 850 על-ידי עובדיה, שהיה בימי אחאב (מ"א, י"ח, ג'—ט"ז) והאריך ימים וחבר את נבואתו בימי יהורם בן יהושפט מלך-יהודה (850—842), שאז פשע אדום ביהודה והמליך עליו מלך; בעוד שהחוקרים היותר חדשים (קורניל, מאַרטי, ועוד) דוחים את זמן-חבורו עד קרוב לימי-נחמיה (לערך בשנת 450)[1]. לדעתי, אין יסוד לא לדבריהם של המקדימים ביותר אף לא לדבריהם של המאחרים ביותר. להקדים את עובדיה עד לימי התקופה שקודם החורבן אי-אפשר מחמת שהפסוקים י"א—י"ד מראים ברור, שעובדיה כבר יָדע את כבוש-נבוכדראצר („ביום עמדך מנגד ביום שבות זרים חילו ונכרים באו שעריו ועל ירושלים ידו גורל", וגו'). ואולם לחשוב, שעוד קרוב לימי-נחמיה היו היהודים מלאים שנאה כבושה לאדום על שעמד מנגד בשעה שהחריב נבוכדראצר את יהודה ושנאה כבושה זו נתבטאה על-ידי הנביא בדברים מלאים חמת-נקם כאלה, — זהו דבר, שאין הדעת סוֹבַלְתּוֹ. שונאים אחרים ודאגות אחרות היו אז לבני-יהודה ולנביאיהם האחרונים. על-כן חושב אני, שעובדיה נתחבר מיד אחר החורבן, כשהיתה השנאה לאדום על מעשיו הרעים חדשה וקשה ביותר[2]. לדעתי זו אני מוצא סיוע בדבריו של יחזקאל, ל"ה, שאף הוא נתרעם מיד אחר החורבן על השמחה, ששמח אדום לאֵיד-יהודה, ועל הסיוע, שסייע לשונאיה לרדוף ולהרוג את הפליטים (עיין ביחוד ל"ה, ה', י', י"ב וי"ד—ט"ו). כמו-כן יש למצוא לזה סיוע בדברים הקשים על אדום ושמחתו למפלת-יהודה שבאיכה (ד', כ"א-כ"ב), שגם אותה מאחרים החוקרים, לדעתי, שלא בצדק. אך ביחוד אני מסתייע בנבואה על אדום שבירמיה (מ"ט, ז'—כ"ב), שהיא דומה כל-כך ברוחה ובהרבה מביטוייה לחזון-עובדיה, עד שאֵיבאַלד מן הראשונים וקוֹרניל מן האחרונים החליטו, שהיה

---

1) עוד יותר מאחרו, כפי הנראה, בודי (בספרו: Geschichte der althebräischen Litteratur, SS. 213-214); וכן ש. ברנפלד, מבוא לכתבי-הקודש, II, תקי"ד—תקט"ו.

2) עיין המבוא לעובדיה של ר"י ביצ ווינקופ בספר תרי-עשר ח"א, הוצאת אברהם כהנא (תנ"ך עם פירוש מדעי, קיוב תרס"ז), דף נ"ד, שדוחה את דעתם של המאחרים את עובדיה בראיה ממלאכי, א', ג', שמתוכו נראה, שבימי-מלאכי כבר היתה אדום מדבר-שממה.

מקור משותף אחד („עובדיה קדמון", Urobadjah בלשונם) לעובדיה שלנו, **ומארטי** החליס, שנבואתו של ירמיה מאוחרת היא מאד ואינה אלא חקוי לעובדיה שלנו[1]. באמת אין דבר, שיכריחנו לקבל או את ההשערה הראשונה או את האחרונה דוקה. כבר אמרתי[2], שהנבואה המשיחית הידועה, שהיא משותפת לישעיה ולמיכה, בוודאי נתחברה על-ידי ישעיה, הזקן שבשני הנביאים, וממנו עברה אל מיכה, בן-דורו הצעיר. כך נראה לי גם בנוגע להנבואה על אדום. היא נתחברה על-ידי ירמיהו ועברה, בשינויים והשמטות והוספות חשובים, אל עובדיה, שלדעתי, היה בן-דורו הצעיר — ואפשר, גם תלמידו — של ירמיה. מה שנזכרו בעובדיה „גלות-החֵל הזה לבני-ישראל אשר כנענים עד צרפת וגלות-ירושלים אשר בספרד" (פסוק כ'), אינו צריך להפליאנו בימים שאחר החורבן. כבר נזדמן לי להוכיח[3], שאף קודם החורבן נתפזרו בני-ישראל, כהכנענים שכניהם וכהיוונים בני-זמנם, לכמה וכמה ארצות ומדינות ברצון ובאונס; והכוונה במלות „אשר כנענים עד צרפת" היא — שבני-ישראל, שגלו מארצם ועדיין לא נבלעו בגויים בימי גלות-בבל, יירשו, כשישובו, את ארץ-הכנענים עד צרפת, שהיא עיר ידועה בכנען, סמוכה לצידון וקרובה לגבולה של מלכות-ישראל (מלכים א', כ"ז, ט'), בעוד ש„גלות-ירושלם אשר בספרד" תירש את „ארץ-הנגב", כלומר, את ארץ-אדום, שהיא סמוכה לגבול ארץ-יהודה. ו„ספרד" הוא אחד מן המקומות, שגלו לשם בני-יהודה על-ידי האשורים או הבבליים, או, יותר נכון, העיר סארדים במדינת לודיה שבאסיה הקטנה, שיהודים גלו לשם ברצונם הטוב. ולמה אי-אפשר הדבר, שיזכיר גלויות אלו נביא, שחי אפילו רק זמן מועט אחר החורבן הראשון?[4]).

הציורים המשיחיים שבעובדיה מועטים הם, כמובן, מאחר שאין בידינו ממנו אלא נבואה אחת של כ"א פסוקים; אבל הם ראויים לתשומת-לב. מפני שאדום מתגאה ביותר לאחר שנשבר יהודה שבט-מכהו ומפני ששָמח לאידם של בני-יהודה והגדיל את אסונם ביום-צרה (ב'—ד' וי'—י"ד), על-כן יחתו גבוריו ותאבד חכמת-חכמיו ולא ישאר איש בהר-שעיר (ח'—ט' וי"ח). אבל לא רק אדום יסבול ב„יום-ה'" הקרוב, ביום-הפורענות, אלא אף כל הגויים עמו (ט"ו—ט"ז). גם ישראל („בית-יוסף") ויהודה („בית-יעקב") סבלו הרבה, אבל „בהר-ציון תהיה פליטה", והר זה יהא קודש, ויהודה יירש את מורישיו (י"ז). אבל גם ישראל יעשה חיל ויתנקם באויביו: בית-יעקב יהא אש ובית-יוסף — להבה, ובית-עשו — קש, ויהודה וישראל ישרפו את אדום עד כלותו (י"ח). אז ישוב ויירש יהודה את הר-עשיו, כמו שהיה הדבר עד ימי יהורם בן יהושפט, ואת ארץ-פלשת, כמו שהיה בימי אחז, ובנימין יירש את הגלעד, ואולם ישראל יירש את שדה-אפרים ואת שדה-שומרון (י"ט). וגלות-

1) עיין על היחס שבין עובדיה וירמיה ביחוד: K. Budde, Geschichte der althebräischen Litteratur, S. 214, Anm. 1.

2) עיין למעלה, הערה 1 לעמ' 46.

3) עיין למעלה, עמ' 29, הערה 3.

4) על פיזור-היהודים בארצות שונות עד ימי-החורבן הראשון עיין מחקר חשוב בספרו של: L. Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden des Altertums, 2. Aufl., Braunschweig 1894, SS, 50-60.

ישראל תשוב לארצה ותירש את ארץ-הכנענים עד צרפת, שהיא סמוכה לגבולה של מלכות-ישראל, ואולם גלות-ירושלים, שתשוב לארצה אף היא, תירש את ערי ארץ-אדום, שהיא סמוכה לגבול מלכות-יהודה (עיין למעלה). אלה הם יעודים משיחיים מדיניים וקרובים בזמן, שהרי אין בהם שום דבר בלתי-אפשרי. ואת נבואתו היחידית של עובדיה שבידינו חותם יעוד משיחי, שהוא מדיני בתחלתו ורוחני בסופו: „ועלו מושיעים בהר-ציון לשפוט את הר-עֵשו והיתה לה' המלוכה". ה„מושיעים" הם בודאי מעין „השופטים" הקדמונים: שם-קבוצי למלכים וגבורים מישראל ומיהודה, שיהיו — כמו שמוכיח סוף-הפסוק — מעין משיחים מדיניים ורוחניים[1]. משיח אישי יחידי ומתואר בתארים מדיניים ורוחנים מיוחדים אין עובדיה מכיר כלל. כבר ראינו בסוף־ימיו של יחזקאל, שמיד אחר החורבן לא יכלו הנביאים לחלום חלומות על משיח אישי: מפלתה של מלכות בית-דוד עדיין היתה קרובה ביותר ולא היתה אפשרות לתלות בבני-דוד תקוות מזהירות; וביחוד לאחר שבכלל לא נשקפה אז שום תקוה להקמתה של המלוכה היהודית. ואף לתקוות דתיות ומוסריות אוניוורסאליסטיות לא היה אז מקום כל-כך, כמבואר בסוף הפרק הקודם. על-כן נעשו החלומות המשיחיים כוללים ועֲרפִלִיים ביותר. וכזה הוא גם חלומו של עובדיה. הוא חולם גם על תקומת-האומה, גם על מושיעים מדיניים ואף על המלכת אלהי יהודה וישראל על כל העולם כולו; אבל כל היעודים המשיחיים הללו אינם מקבלים צורה ברורה ומסוימת ואינם נראים אלינו אלא מבעד הערפל.

---

1) עיין פירושו של ר"י ב"צ ווינקופ לעובדיה כ"א, תרי-עשר, ח"א, הוצאת־כהנא, עמ' 112, ואין מן הצורך להגיה ,נושעים" במקום „מושיעים", אף־על־פי שתרגום-השבעים נוטה להגהה זו.

י״א.

מזמורי־הגלות שבספר־תהלים (586—538).

אין ספר בכתבי-הקודש, שהדעות על זמן-חבורו בכלל ועל זמן-חבורו של כל פרק ופרק שבו בפרט מחולקות הן כל-כך, כמו שהן מחולקות בנוגע לספר-תהלים ולכל אחד ממזמוריו. די להזכיר, שבעוד שהמפרשים הקדמונים היו מיחסים אותו כולו או רובו לדוד מלך-ישראל, מחליטים רוב החוקרים החדשים, שאין בו אפילו מזמור אחד, שקדם לגלות-בבל, ושיש בו מזמורים, שנתחברו בימי-החשמונאים.

בחבור על הרעיון המשיחי אין מקום לחקירות מפורטות על זמן התחברותם של מזמורי-תהלים, שהרי אילו באתי להאריך בנידון זה, הייתי צריך להקדיש לו ספר שלם. על-כן אסתפק במה שאומַר, שלפי דעתי (שההוכחות על אמתותה אי-אפשר להביא במקום הזה) שייכים לתקופה שקודם גלות-בבל המזמורים האלה: ט״ו (כ״ד), י״ח, כ׳, כ״א, כ״ח, מ״ה, מ״ז, ס׳ (ק״ח) ופ״ט. אבל על אלה לא כדאי להרבות דברים בחבור על הרעיון המשיחי, מאחר שרק בשלשה מהם (י״ח, כ״ח ופ״ט) מצויה ומוטעמת ההבטחה, שכסא-דוד יכון לעולם (י״ח, נ״א; כ״ח, ח׳; פ״ט, ד׳—ה׳, וכ״ט—ל״ח). יותר מזה יש למצוא במזמורי-הגלות, שלפי דעתי, יש למנות בתוכם את המזמורים: נ״א, ס״ט, פ׳, קל״ז. מכל המזמורים הללו יש יעודים משיחיים קרובים או רחוקים רק במזמור נ״א. יעודים משיחיים אלה מתלבשים כאן — כראוי למזמורים, שאינם דברי-נבואה, אלא פרקי תפילה ותהילה — בדמות תחינות ובקשות, שישיב ה׳ את שבות-עמו ומציון יתן ישועת-ישראל,—והוא לבדו יהיה הגואל והמושיע, בלא משיח אישי, וגם— שייטיב (ישַׁפֵּר) את ציון ויבנה את חומות-ירושלים, ואז יִבָּנֶה בית-המקדש ותתחדש עבודת-הקרבנות (נ״א, כ׳ — כ״א). במזמור פ״ט, שנתחבר, כפי הנראה, על מפלתו של יאשיהו במלחמתו עם פרעה-נכה[1] ושכבר מורגשת בו רוחה של הגלות הקרובה, יש תפלה ובקשה נמרצה מאד, שיזכור ה׳ את הבטחתו לדוד, שזרעו ימלוך לעולם וכסאו יכון כשמש וכימי-השמים, ואף אם יחטאו בניו, ייסרם ה׳ בצרות ונגעים, אבל לא יטשם לעולם ומלכותם תתחדש (פ״ט, ד׳—ח׳ וכ״א—ל״ח).

אבל, אפשר, חשיבות מרובה מזו שיש ליעודים ובקשות אלה יש לאותם הגעגועים העזים לשיבת-ציון ולגאולה שלמה, מדינית ורוחנית, שאנו מוצאים במזמורים פ׳ וקל״ז.

---

1) עיין פירושו החשוב של צ״פ חיות לתהלים ב„תנ״ך עם פירוש מדעי", הוצאת א. כהנא, ז׳יטומיר תרס״ג, למזמור פ״ט (דף צ״ז).

אנו שומעים כאן אנקת-אסיר, שועת גֵר בארץ נכריה, שנפשו משתוקקת לשוב אל ארץ-המולדת היקרה והיא מתרפקת על יעודי-הנביאים, על ההבטחות המשיחיות, שלא לעולם יזנח ה׳, שהוא ישוב ויגאל את עמו ויגדיל את כבוד-שמו ואת כבוד-אומתו בגויים. „אם אשכחך, ירושלים — תשכח (תִּכְחַש) ימיני, תדבק לשוני לחכי — אם לא אזכרכי!״ — צועק הגולה בסוף ימי-גלות-בבל ברוב אהבתו לעיר-מולדת-אבותיו[1]. והשתפכות-הנפש הגדולה, השתפכות האהבה העצורה לעמו, שראינו בספר-יחזקאל בכל פעם, שהנביא זוכר את חרפת-ישראל בעמים, מצויה במזמורים הללו עוד ביתר עומק וביתר פגיעות נפשית. חרפת-האומה מתעלה כאן ונעשית חרפת-אלהי-האומה, חירוף וגידוף כלפי מעלה. השאיפה, שעם-ישראל יתעלה ויתגדל וישוב לכבודו הראשון בארצו, נעשית שאיפה עצומה, שיתעלה ויתגדל ויתקדש שמו של אלהי-ישראל בכל הגויים. וכך מתקשרת ומשתלבת כאן התקוה לגאולה מדינית של ישראל בשאיפה לגאולה רוחנית של העולם כולו על-ידי ישראל. שהרי מלכות-שדי בכל העולם כולו היא כאן כעין מלואים טבעיים למלכות-בית-דוד בציון הר-הקודש.

זוהי החשיבות הגדולה, שיש למזמורי-הגלות שבספר-תהלים בתולדות-התפתחותו של הרעיון המשיחי, אף-על-פי שהציורים המשיחיים העצמיים שבהם מועטים הם מאד: לא הרעיון המשיחי הוא בהם עיקר, אלא הלך-נפש משיחי, אם אפשר לומר כן. ובצדק אומר בודי[2]: „במובן יותר רחב משיחי הוא כל ספר-תהלים מתחילתו ועד סופו מאחר שכולו מלא צפיה להגאולה של אחרית-הימים וכולו שואף לה״.

---

1) על מוצאו הגלותי של מזמור זה עיין: H. Grätz, Geschichte der Juden, II, 2, S. 19, Anm. 6, וחיות בפירושו הנז׳ לתהלים, קל״ז (עמ׳ 282).

2) בספרו הנז׳, עמ׳ 269.

י״ב.

יְשַׁעְיָה הַשֵּׁנִי (לערך 542—518).

שהפרקים מ׳ — ס״ו שבספר-ישעיהו שלפנינו אינם שייכים לאותו ישעיה, שנתנבא בימי עוזיהו, יותם, אחז ויחזקיהו מלכי-יהודה, — אמת זו כבר הכיר ר׳ אברהם אבן עזרא[1], שממנו נתפשטה דעה זו בין החוקרים הנוצריים והישראליים במאה הי״ח והי״ט. הנביא, מתוך התפשטות-העצמיות שלו ומתוך הסתכלותו הטהורה במעשים הנעשים בימיו ובמצב-הדברים כמו שהוא, יכול, אמנם, לחזות עתידות; אבל עתידות אלו תהיינה תמיד כוללות. לדעת את פרטי-המעשים עד כדי לקרוא בשמות להמשתתפים בהם, כמו שקורא ישעיה (מ״ד, כ״ח ומ״ה, א׳) לכורש מלך-פרס בשמו, זהו דבר, שהוא לא רק למעלה מן הטבע, אלא אף שאין בו הגיון: מה הרושם, שהנביא יכול היה לעשות על בני-דורו כשֶקרא להם בשמו של אדם, שהיה צריך להתגלות בעולם רק אחר כמאה וחמשים שנה? —. בעל-כרחנו אנו מחליטים, שהנביא בעל הפרקים מ׳ — ס״ו, שנספחו אל נבואותיו של ישעיה שבימי-חזקיהו, חי בימי כורש עצמו. ובדעה זו מחזקים אותנו תוכן נבואותיו, סגנונם ותכליתם. הנביא בעל נבואות-הנחמה האלו מעורר לשיבת-ציון, ובכן חי בסוף ימי גלות-בבל והועיל הרבה לתגבורת של התנועה, שהתחילה מיד לאחר שכבש כורש את בבל, — אותה תנועה, שתכליתה היתה להשיב את היהודים לארצם, לקומם את ההריסות ולבנות את בית-המקדש[2]. מאחר שֶשְמו של נביא זה אינו ידוע לנו ומאחר שפרקי-נבואותיו נתחברו אל אותם של ישעיהו בן אמוץ, רגילים לקרוא לו בשם ישעיה השני. א. בן-יהודה קרא לו בשם „הנביא מנחם-ציון״, ובֶרנפלד — בשם „נביא־הישע״, ושמות אלה הולמים אותו, אלא שאין אני רוצה לשנות מן המנהג. השם „ישעיה״ ראוי לו לנביא זה פחות או יותר, מפני שלו, או לנביא, שחי בימיו והיה תלמידו, אנו מוכרחים ליחס את ישעיה י״ג—י״ד, שבהם מדובר על מפלת-בבל ונזכרת מדי בתור מסבבת-המפלה (י״ג, י״ז), בעוד שבימי ישעיהו הראשון לא רק לא נפלה בבל, אלא אף לא התרוממה עדיין; ובראשה של נבואה זו כתוב בפירוש: „משא-בבל, אשר חזה ישעיהו בן אמוץ״ (י״ג, א׳). אפשר, איפוא, שבמקרה נקרא גם הנביא (או הנביאים) מימי-הגלות

---

1) עיין: נחמן קרוכמאל, מורה נבוכי-הזמן, שער י״א, סי׳ ב׳ (כתבי-רנ״ק, הוצאת ראבידוביץ, ברלין תרפ״ד, עמ׳ קי״ד—קי״ח).

2) הטעמים היותר מכריעים, שמכריחים אותנו ליחס את הפרקים מ׳—ס״ו לא לישעיה שבימי-חזקיה, מבוארים במבוא המצוין לישעיה של ר״ש קרויס, הוצאת כהנא, עמ׳ XI.

בשם ישעיהו בן אמוץ[1]). על כל פנים, המלה „השני", שאנו מוסיפים לשם „ישעיה" כדי להבדילו מזה שבימי-חזקיה, מספקת להראות על ההבדל באישיות ובזמן[2]).

ואולם החוקרים החדשים לא הסתפקו אף בחלוקה זו של פרקי ספר-ישעיה. הם מפרידים את הפרקים מ׳—נ״ה, שהם מיַחסים לישעיה השני, מעל הפרקים נ״ו—ס״ו (ואחרים מחלקים גם אותם לשני חלקים: נ״ו – ס״ב וס״ג — ס״ו), שאותם הם מיחסים לנביא מאוחר יותר ויותר: ישעיה השלישי, שחי בימי מלאכי, זמן מועט קודם עזרא הסופר, בימי עזרא עצמו[3]), או גם לכמה וכמה נביאים, שאחדים מהם חיו קרוב לזמנו של עזרא[4]). הם מיסדים השקפתם זו על השינויים, שיש בתכנן ובסגנונן של הנבואות הללו: בעוד שהפרקים מ׳—נ״ה עסוקים כמעט רק בהטפה לשיבת-ציון ובהבטחות מזהירות לעתיד, עסוקים הפרקים נ״ו—ס״ו ביחוד בהטפת-מוסר ובאזהרות על שמירת-שבת ואף בטענות על המצב השפל של העם, ויש בהם רמזים, שאין צורך בבית-המקדש (ס״ו, א׳).

לדעתי, באו החוקרים הנוצרים לידי מסקנות כאלו אך מפני שהם שוכחים, כשהם באים להעריך את דבריו של הנביא ברוח-הבקורת, שני דברים עיקריים. ראשית, הם שוכחים, שהנביא אינו פילוסוף יוצר-שיטה, אלא פילוסוף-של-החיים. מאחר שהם עצמם תיאולוגים-ראַציונאַליסטים הם מכף-רגל ועד ראש, אינם יכולים לסבול שום סתירה בדבריו של איזה נביא שיהיה; כאילו היה הנביא חכם הנדסי או פילוסוף ממינם של אריסטו׳ וקאַנט. באמת, הנביא, בתור פילוסוף-משורר, כלומר, אדם בעל לב רַגש ביותר ומתפעל ביותר מכל מראה-עיניו, אי-אפשר לו להמנע מסתירות קטנות, ואפילו מגדולות. כי בתור פילוסוף-של-החיים, של חיי-החברה ושל חיי-האומה, מושפע הנביא מן המאורעות,

---

1) ב„שטרות-מוּרַשׁוּ", שהזכרתי למעלה (עמ׳ 70), נזכר שֵׁם של יהודי „יְשַׁעְיָמַ" — ישעיה (עיין: י. קלוזנר, „הגולה בבבל בימי עזרא ונחמיה", השלח, XXIV, 411, הערה 1).

2) נסיונו החדש של א. קאַמינקה (עיין בעברית: „השתלשלות רעיונות-ישעיהו ואחדות-ספרו", התקופה, XXII, 230—255; XXIII, 295—309; ובצרפתית: Le prophète Jsaïe, Paris 1925=REJ, LXXX, 42—59, 131—152; LXXXI, 27—45) להוכיח, שהיה רק מחבר אחד לכל ס״ו הפרשיות של ספר ישעיה—ישעיה שבימי-חזקיה, אלא שנוספו בו בימי חגי וזכריה, ואף לאחריהם, מלות בודדות ופסוקים שלמים, וביניהם גם השם „כורש" (התקופה, XXIII, 296—297).— נסיון זה אי-אפשר שיצליח לנוכח כל הרוח האחרת שבפרשיות הנשללות מישעיהו הראשון. עיין, למשל, ספרו החדש של Reuben Levy, Deutero-Jsaia, London, 1925, pp. 1—38.

3) בדעה זו מחזיק דוהם בפירושו המפורסם לישעיה. והוא חושב גם את הפרקים האחרונים על עבד־ה׳ (מן נ״ב, י״ג עד סוף נ״ג) למאוחרים: הם נכתבו, לדעתו, בארץ-ישראל על-ידי אחד מבני־הגולה, שחזר לשם לערך בשנת 450 קודם ספה״נ. נגד דעתו של דוהם על „שירי עבד-ה׳" עיין: K. Budde, Die sogenannten Ebed-Jahwe-Lieder, Giessen 1900, וכן גם הרצאתו המזהרת על התוכן של ישעיה מ׳ — נ״ה, בספרו הנז׳, עמ׳ 166.

4) זוהי גם דעתם של בודי: Geschichte der althebr. Litt., SS. 176 — 182, ושל ש. ברנפלד, מבוא לכתבי-הקודש, II, רצ״ז—ש״ט. למחבר אחד בעיקרו (זולת הוספות מועטות), שהם קוראים לו ישעיה השלישי, מיחסים את כל הפרקים נ״ו-ס״ו: Marti, Das Buch Jesajah, Tübingen 1900, SS. 361-362; Steuernagel, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen 1912, SS. 525-532.

אמנם, לא באותה מדה, שיהא מקולע על ידיהן מדעה אחת אל השניה — קול-אלהים שבלבו, הטון-היסודי שבו, נשאר תמיד אחד ומיוחד —, אלא באותה מדה, שסתירות ידועות מוכרחות להמצא בדבריו. מבקרי-המקרא הנוצריים, שהם תיאולוגים-רַאציונאַליסטים, שוכחים דבר זה לעתים קרובות.

ושנית, הם שוכחים, שאותו הנביא עצמו היה צריך ויכול להשתנות במדה ידועה אם נתנבא במשך זמן ארוך ביחס. כבר העירותי על זה בפרקים על הרעיונות המשיחיים של ישעיה הראשון ושל יחזקאל. אי-אפשר הדבר בשום אופן, שכל הנבואות של נביא כישעיה, שנתנבא במשך תקופה ארוכה של מ׳ שנים, או של יחזקאל, שנתנבא, לכל הפחות, במשך כ״ב שנים, תשארנה שוות בעצם. בעל-כרחן צריכות היו להשתנות בתכנן ובצורתן בכמה פרטים ומכמה צדדים. אפילו בין ספריו של קאַנט, שיָצאו בריחוק של ארבעים שנה זה מזה, נמצא הבדל גדול הן מצד התוכן והן מצד הצורה; והרי הנביא אינו פילוסוף שיטתי. רק הטון היסודי צריך להשאר אחד, מפני שהוא אינו משתנה לעולם: הוא אינו יכול להשתנות אלא אם יִבָּרא האדם בריאה חדשה.

והטון היסודי של כל הפרקים מ׳—ס״ו אחד ויחיד הוא. אפילו דוּהם מודה בזה, ובעובדה זו הוא משתדל לבאר את הסבה, מפני-מה נצטרפו הפרקים נ״ו—ס״ו אל הפרקים מ׳—נ״ה. באמת, רק סמיות-עינים של בַּקְרָנוּת יתרה יכולה להחליט, שלנביא מימי-מלאכי או מימי-עזרא היה יכול להיות דמיון עצום כזה אל הנביא מנחם-ציון. אלו הנחמות הנפלאות שבפרק ס׳, בסגנונן הנלהב והנפרז, בשפעת צבעיהן החיים, בציוריהן הפיוטיים ובהשאָלותיהן המקוריות, שכאילו שופעת מהן עתרת חיים ורחבות וגאון לאומי — מי היה יכול לאָמרן, אם לא אותו הנביא בעל-הנחמות מאותו המין עצמו שבפרק נ״ד? האמנם בימי-מלאכי או בימי-עזרא, בשעה שכבר עברו כשמונים שנה מן היום, שהובטחו בו ההבטחות הגדולות על-ידי ישעיה השני, בשעה שכבר עבר דור שלם מיום ששָׁבו הגולים ולאחר שהספיקו לבנות את בית-המקדש ואף-על-פי-כן לא נושעו, ואף-על-פי-כן היה מצבם שפל ובמקום היעודים המזהירים נמשך „יום-קטנות" ארוך, — האמנם ב„ימי-קטנות" אלה יכול היה לקום נביא גדול כזה (או כמה וכמה נביאים גדולים כאלה), נביא בעל לשון מדברת גדולות ומעוף-דמיון מרקיע לשחקים ורוח גדולה מחבקת-עולם כבעל-הנבואות שבישעיה נ״ו—ס״ו? האמנם נביא כזה (או נביאים כאלה) היה יכול להיות בן-זמנם של האֶפיגונים חגי, זכריה ומלאכי, אַחרוני-הנביאים, שבקושי הם ראויים עוד לשם זה? —

על-כן נראה לי, שכל הפרקים מ׳—ס״ו (ואפשר, י״ג—י״ד אף עמהם) שייכים לנביא אחד [1], שנקרא לו ישעיה השני ושהתחילה נבואתו בסוף גלות-בבל, מיד אחר שזרחה שמשו של כורש בקדמת-אסיה לאחר נצחונו הגדול על קְרֵיזוּס מלך לוד בשנת 546, והמשיך אותה אף לאחר שעלה בידו לעורר את העליה הראשונה בשנת 537 ולאחר שהניחו העולים הראשונים את אבן-הפנה לבנין בית-המקדש ואחר-כך הזניחו בנין זה עד ימי חגי, — באופן שנבואתו האחרונה (פרשה ס״ו, שבפסוק ו׳ שבה כבר נזכר „קול מהיכל") נאמרה בזמן

1) וכך היא גם דעתו של שמואל קרויס במבואו הנז׳ לפירושו לישעיה, הוצאת כהנא, עמ׳ XI—XIII.

הבנין עצמו (520—515), בימי חגי וזכריה; אלא שבשעה שחגי עורר לבנין זה ושמח עליו, עמד ישעיה מנגד („אי זה בית אשר תבנו לי ואי זה מקום-מנוחתי", ס"ו, א') מפני שעדיין נשתייר בו משהו מרוחם של הנביאים שלפני הגלות, שהיו מתייראים מפני הקרבנות, שמא יפטרו בני-ישראל את עצמם על-ידיהם מן המעשים הטובים, וחששו לצמצום השכינה בבית-המקדש, — אותה שכינה, שהנביא מנחם-ציון היה תָאֵב לראותה שורָה על כל העולם כולו.

כל כ"ו הפרקים האחרונים של ספר-ישעיה נתחברו, איפוא, לדעתי, על-ידי נביא אחד, אבל בזמנים שונים. שמונת הפרקים הראשונים, מ'—מ"ח, נאמרו שנים אחדות קודם כבוש-בבל (542—539) ובאותה שנה (539—538), שעברה מן הכבוש עד פקודתו של כורש. בתקופה זו היה לבו של הנביא מלא שמחה על הגאולה הקרובה. דמיונו התלהב בתקוה, שעוד מעט ותתקיימנה כל ההבטחות המזהירות של הנביאים שקדמוהו. כי מיד לאחר שניצח כורש את קְרֵיזוֹס מלך-לוד, שהתקשר נגדו עם אַחְמֹשֶׁה (אַאַמֶׂס, אַמַאַזִים) מלך-מצרים ועם נְבוֹ-נַאִיד מלך-בבל, אפשר היה לבעל הסתכלות חודרת כהנביא לראות מראש, שבקרוב יָבִיא כורש את הקץ גם על בבל. כי זה היה מונח גם בטבע-מצבה של מלכות-בבל אחר מותו של נבוכדראצר. בנו אויל-מרודך (עַמֵל-מַרְדֻךְ באשורית) מלך רק שנתים (562—560) ונהרג על-ידי גיסו נרגל-שראצר (אולי זה שנזכר בירמיה ל"ט, ג' בתור אחד מראשי-שריו של נבוכדראצר, ביוונית ניריגליסאַר), שאף הוא לא מלך יותר מארבע שנים (560—556). אחריו מלך בנו לַבַּסִי-מרודך, ואולם לאחר תשעה חדשים נהרג על-ידי שרי-החצר מפני רשעתו ואכזריותו ובמקומו מלך נבו-נאיד (556—539), שהיה המלך האחרון של בבל. הוא היה מלך אוהב אמנות וחקירת-קדמוניות, אבל לא היתה בו שום גבורה וגם חסר היה את הכשרון של הנהגת-המדינה. כפי הנראה, נמסרה זו לבנו בכורו בלשאצר (באשורית: בֵּל-שַׁר-אֻצֻר—בל ינצור את המלך, או בֵלטשאצר—בַּלַט-שַׁר-אֻצֻר — את חיי-המלך ינצור), שאותו מזכיר ספר דניאל בתור מלך-הכשדים, שנוצח ונהרג על-ידי כורש. הנביאים ראו, איפוא, שמלכות-בבל מלאה פרעות ואי-סדרים ואי-אפשר שתחזיק מעמד ימים רבים. ובאותה שעה כבר נשמע מרחוק שאון-גלגליה של מרכבת-הנצחון של כורש, שבהכרח היה צריך לחשוב מחשבות של נקמה על הבבליים מפני שמלכם נבו-נאיד התקשר עליו ביחד עם מלך-לוד ומלך-מצרים (547))[1]; ובכן טבעי היה הדבר, שיראה הנביא את מפלת-בבל כדבר קרוב לבוא. ומפלתו של כובש ארצו האהובה ונוגש עמו החביב מלאה את לבו של הנביא שמחת-נקם ותקוה טובה.

וגם „הגולָה" כלומר, הקבוצים היהודיים הגדולים שבבבל, נשתנתה לטוב. נתקיימו דבריו של ירמיה על „גולה" זו. כור-עוני היתה גלות-בבל ליהודים, ובכור זה נבדלו הסיגים מן הכסף. חלק גדול מן הגולים נעשה כסף צרוף. הצרות זִקקו אותם, הנבואה רוממתם. מה שלא התערבו בבַבְלִיים למרות מה שהבבליים היו מרובים, חזקים ומנצחים ורואים בטוב, והיהודים נבזים בעיניהם, „תולעת-יעקב",—בזה עצמו התרוממו עד להשקפותיהם של הנביאים, שלא היו משגיחים בכח-האגרוף ובטוב החיצוני והגשמי ושהכירו, כי ה' אלהי-ישראל אינו רק אלהיה של ארץ ידועה בלבד ואינו צריך לקרבנות ובתי-מקדש. גם מצבם החמרי של

1) עיין: J. Wellhausen, Israelitische und Jüdische Geschichte, SS. 149-150.

יהודי-בבל לא היה רע, כמו שכבר רמותי בפרק על יחזקאל[1]). נבוכדראצר היה בכלל מלך-חסד, אלא שכעס על מרידתם של יהויכין וצדקיהו, ובנו אויל-מרודך, אף-על-פי שלא הצטיין בטוב-לב כלל, שכח את המרידה ברבות-הימים והטה חסד ליהויכין מלך-יהודה (561). ודאי סבלו בני-יהודה בגלותם הרבה צרות ומכאובים, ככל מנוצח ושבוי, ככל גר בארץ-נכריה (ישעיה, נ"ב, ה'); אבל הצרות לא היו קשות מנשוא, ועל-כן לא דכאו כל-כך את רוחם, ולהפך — עוררו בהם את הגאון הלאומי הנעלב, את השנאה ללוחציהם, את הבוז לכח-האגרוף, את האהבה לאלהיהם, לתורת-הנביאים, ועל הכל — את געגועיהם לארץ-אבות. וגעגועים אלה, כשנפתח פתח-תקוה להשקיטם, דחו מפניהם את הכל ומִלאו את נפשו של הנביא הגדול רק תשוקה לוהטת אחת: להעיר ולעורר ולהחיש את יציאת-בבל את שיבת-ציון. ודמיונו המזהיר צייר לפניו שִיבה זו בצבעים מבריקים ביותר מפני שראה בה את התחלת התגשמותם של היעודים המשיחיים, שיִעדו הנביאים שקדמוהו. לבו הגדול הלך שבי לפני החלומות חמלכותיים הללו ובקסם זה על שפתיו עורר את העם לתחיה וליציאה.

זהו המצע ההיסטורי של ישעיה מ'—מ"ח.

הפרקים הללו משיחיים הם כמעט מתחלתם ועד סופם: תקוות-הגאולה ממלאות אותם על פני כולם. מן התקוות האלו יש קרובות, שהיו מֻנחות בטבע הזמן והמקום ועל-כן נתקיימו, ויש רחוקות, שרק מעוף-הדמיון של הנביא יכול היה להולל אותן בזמן רב-צִפִּיָה, ואִלו לא נתקיימו בכל משך-הזמן הקרוב לימי-הנביא ונשארו יעודים לעתיד הרחוק, אף-על-פי שהנביא עצמו, וַדאי, ראה בהן יעודים לעתיד הקרוב. ובין היעודים המשיחיים משני המינים חיבים אנו להבדיל ככל האפשר.

והשלשלת המשיחית שבפרקים אלה מיוחדת היא במינה: היא אִבְּדה את רוב חוליותיה. רק החוליות „תשובה — גאולה" מצויות בה, ורק החוליה האחרונה משומרת בשלמותה. אין בפרקים אלה תוכחות על חטא: ה„גולה" היטיבה את דרכה באמת; ובכלל, לא שעה חֲגִיגִית זו היתה שעת-הכושר לחפוש-חטאים. ואף להפורענות לא היה מקום אז: „כי מָלאה צבאה (של ירושלים), כי נרצָה עונה, כי לקחה מיד-ה' כפלים ככל חטאותיה", קורא הנביא (ישעיה, מ', ב'). לא שעת תוכחה ופורענות היא עתה, אלא שעת-נחמה. כי התשובה אף היא תבוא מעצמה: הכל יודעים עתה, ש„יעקב נִתן למשסה וישראל לבוזזים" מפני שחטאו לה' (מ"ב, כ"ד). וכיחזקאל נבא גם ישעיה, שה' ימחה את פשעי עמו „למענו" (מ"ג, כ"ה). כי התשובה וכפרת-הפשע קודמות להגאולה. וכן תקדם לה גם בשורת-הגאולה: הנביא מדבר על „מבשרת-ציון" ו„מבשרת-ירושלים" ואף על „מבשר", שיתן לירושלים, ועל הראשון, שיַראה לציון על בניה: „הנה הנם!" (מ', ט',—י"א; מ"א, כ"ז). וכמו כן יקדם לה קבוץ-גליות: כרועה עדרו יקבץ ה' את עמו; את החלשים ואת הרכים ישא בזרועו ובחיקו כמו שנושא הרועה את הטלָאים ואת העָלות (מ', י"א). מה שהרועה המקווה מבית-דוד עושה אצל יחזקאל, עושה אצל ישעיה השני הקב"ה בכבודו ובעצמו. הוא מביא את בני-ציון ממזרח וממערב, מצפון ומדרום, והוא מקבצם מקצה-הארץ (מ"ג, ה'—ו'). הכל, „כל הנקרא בשמו", בלא יוצא מן הכלל, ישוב אל הארץ ויפאר את שם-ה'

1) עיין למעלה, עמ' 69—70.

(שם, ז׳). והנביא קורא לעם בקול גדול: „צאו מבבל, בִּרְחו מכשדים בקול רנה!" — ומצַוה לבשר את בשורת היציאה „עד קצה-הארץ" ולומר לכל: „גאל ה׳ את יעקב" (מ״ח, כ׳).

היראה מפני המכשולים בדרך המלאה חתחתים אינה צריכה להפחיד את העולים: הנביא לא ייעף ולא ייגע מלחזור על דבר זה. במקצת דברים כפשוטם ובמקצת השאָלות פיוטיות יש לראות בכל אותם הפסוקים המרובים, שבהם מטעים הנביא וחוזר ומטעים, כי ה׳ ייַשֵר בערבה מסלה להשבים, יגביה כל גיא ובקעה, ישפיל כל הר וגבעה ויסיר כל, רכסים וכל מעקשים (מ׳, ג׳ — ד׳; מ״ב, ט״ז). ולא רק דרך ישים במדבר להעולים אלא אף ישַנה בשבילם סדרי-בראשית: הוא יפתח נהרות על הרים ומעיינות בתוך בקעות, ישים את המדבר לאגמים ומצור יזיל להם מים, כמו בשעת יציאת-מצרים (מ״א, י״ח; מ״ג, י״ט—כ׳; מ״ח, כ״א). ולא זה בלבד. כדי להנעים את העליה, את המעבר דרך-המדבר, יצמיח ה׳ במדבר השמם מיני אילנות מרובי-צל ונותני-ריח: ארז, שיטה, הדס ועץ-שמן, ברוש, תדהר ותאַשור (מ״א, י״ט). הוא יוליך עִוְרים בדרכים ובנתיבות, שלא הכירו מעולם, וישים מחשך לפניהם לאור (מ״ב, ט״ז). את כל הנפלאות האלו יעשה ה׳ להשבים לארצם!

מצאנו לישעיה הראשון ולשאר נביאים קדמונים, שהשינויים בגורלו של עם-ישראל מִתְלַוִים בשנויים מקבילים להם בטבע הדומם. ואין להתפלא על זה. הרי לפי מושגו של הנביא, הטבע והאדם שניהם ביד־ה׳ הם והרע שבטבע אינו אלא עונש על מעשי-האדם הרעים כמו שהטוב שבטבע אינו אלא שכר על מעשיו הטובים של האדם[1]). בדבר זה דומה ישעיה השני לגמרו לאותו הנביא הגדול, ששמו נקרא גם על נבואותיו. גאולת-ישראל היא גאולת-העולם, ואף העולם הדומם בכלל. ועל כן קורא הנביא-המשורר, בעל הדמיון הפיוטי העז:

רָנּוּ, שָׁמַיִם, כִּי עָשָׂה ה׳,
הָרִיעוּ, תַּחְתִּיּוֹת־אָרֶץ,
פִּצְחוּ, הָרִים, רִנָּה, יַעַר וְכָל עֵץ בּוֹ:
כִּי־גָאַל ה׳ יַעֲקֹב וּבְיִשְׂרָאֵל יִתְפָּאָר

(מ״ד, כ״ג).

גואל חזק יש ליעקב, אֵל, שאין כמוהו, שהוא ראשון והוא אחרון וליכלתו אין גבול וסוף; ועל-כן אין „תולעת-יעקב" צריכה לירוא משום דבר:

כִּי תַעֲבֹר בַּמַּיִם—אִתְּךָ אָנִי, וּבַנְּהָרוֹת — לֹא יִשְׁטְפוּךָ;
כִּי תֵלֵךְ בְּמוֹ־אֵשׁ—לֹא תִכָּוֶה, וְלֶהָבָה לֹא תִבְעַר־בָּךְ

(מ״ג, ב׳).

אלהי-יעקב יתמוך בעמו ויאמצהו ויעזרהו. כל המתקוממים לו והנלחמים בו יאבדו

1) עיין על רעיון זה באריכות מאמרי: „הערכים הרוחניים שלנו" בפרקים: „רעיון אחדות-האלהות", „הנבואה" ו„הרעיון המשיחי" (י. קלוזנר, יהדות ואנושיות, הוצאה שניה, ווארשה תר״ע, עמ׳ 213-214, 223, 231-235).

ויהיו כאַין (מ"א, י'—י"ג). „תולעת-יעקב" תהא ל„מורג חרוץ חדש בעל-פיפיות", שיָדוש הרים וידוק וגבעות ישים כמוץ, אשר תזרנו רוח (שם, י"ד—ט"ז). אבל לא רק בחזקת-היד ינצח יעקב את אויביו; הוא ינצחם יותר מזה ב ר ו ח. הוא — ע ב ד-ה', בחירו רצתה נפשו בו — „יוציא משפט לגויים" בלא שיצטרך לזעוק ולהשמיע בחוץ קולו; ובלא שישבור אפילו קנה רצוץ ויכַבה אפילו פשתה כהה, תתפשט אמתו בעולם ו„לתורתו איים יְיַחֵלו" (מ"ב, א'—ד'). והנביא מוסיף לצייר את היעוד ה ר ו ח נ י הגדול של עם ישראל בדברים, שהם ישארו נצחיים כעם-ישראל עצמו:

אֲנִי, ה', קְרָאתִיךָ בְצֶדֶק, וְאַחְזֵק בְּיָדֶךָ, וְאֶצָּרְךָ וְאֶתֶּנְךָ לִבְרִית־עָם, לְאוֹר־גּוֹיִם:
לִפְקֹחַ עֵינַיִם עִוְרוֹת,
לְהוֹצִיא מִמַּסְגֵּר אַסִּיר, מִבֵּית־כֶּלֶא—יֹשְׁבֵי־חֹשֶׁךְ
(שם, ו'—ז').

אז יכיר כל העולם, כי רק ה' הוא אֵל ואין זולתו. אז יקוּים מה שיָצא מפי ה' זה כבר: כי „לו תכרע כל ברך תשָׁבע כל לשון" (מ"ה, כ"ב—כ"ג). כל העמים יבושו אז מאלהיהם, ורק ישראל לא יבוש ולא יכָּלם לעולמי-עד, כי הוא יִוָשע בה' תשועת-עולמים (שם, י"ד—י"ז). והתשועה קרובה ובציון תהיה (מ"ו, י"ג). ה' יצוק את רוחו על זרע יהודה (יעקב) וישראל ואת ברכתו יריק על צאצאיהם, עד שכל אחד מהם יתגאה להקרא בשם יעקב ולהֵרָשם בתוך עובדי-ה' (מ"ד, ג'—ה').

זהו היעוד ה ר ו ח נ י הגדול, שהוא כלול בשמונת הפרקים הראשונים של ישעיה השני.

היעוד ה א ר צ י ו ה מ ד י נ י עדיין אינם מבוטאים כאן בבירור גדול כל-כך. היעוד הארצי, פְּרִיַת האדמה וכדומה לזה, לא היה יכול לפעול הרבה על הגולים, שמצבם החמרי היה טוב; וגם הנביא לא ראה צורך בדבר לעורר על-ידו את האהבה לארץ-אבות, שהרי היה בטוח, שעדיין לא עוממה בלבבות. ועם כל זה כלול היעוד הארצי בתוך היעוד הרוחני בדבורים ברורים: הנביא מבטיח, ש„יגיע-מצרים וסחר-כוש" ומה שתָּבֵאנה עמהן אורחות של „סבאים אנשי-מדה" יעברו על ארץ-יהודה ולה יהיו; כל בני העמים האלה ילכו אחריה כְּבוּלים כמנוצחים וישתחוו לה, מאחר שיַכירו, שרק בה יש אֵל ואין אלהים מחוצה לה (מ"ה, י"ד[1]). הנביא מבטיח גם-כן, שירושלים תיושב, ערי-יהודה תבָּנינה וחרבותיה תקוֹמַמְנה (מ"ד, כ"ה). יעוד מדיני יותר גדול לא היה הנביא יכול לצייר כל עוד שהוכרח לדור בין הבבליים והפרסיים, אדוני-יהודה, שביחוד עד פקודת-כורש, ודאי, היו מתיחסים אל יעודים מדיניים בחַשְׁדָנוּת יתֵרה. וגם מקום לא היה אז לתקוות מדיניות מזהירות וקרובות. מלך לא היה עוד בישראל ואי-אפשר היה לקוות, שיהא בקרוב; והתשועה הרי היתה צריכה להיות קרובה, כאמור. מטעם זה כמעט אין זכר בישעיה השני ל מ ש י ח א י ש י י ה ו ד י

1) פירושו של פסוק זה עיין ק ר ו י ס בפירושו לישעיה, דף מ"ה. לדעתו, כוונתו של הנביא היא, שכורש יתן מתנות לבית-המקדש מרכושן של מצרים, כוש וסבא.

שינאל את עמו ויעמוד בראשו, כמו שאָנו מוצאים תקוה זו אצל רוב הנביאים שקדמוהו. ה׳ עצמו יהא הגואל; דבר זה מטעים הנביא פעמים אין מספר. ואולם בתור אמצעי וכלי למעשהו הגדול ישמש — כורש מלך־פרס, שאותו, את המלך הנכרי, קורא הנביא בשם־ה׳: „רועי״ [1] ו„משיחי״ (מ״ד, כ״ח; מ״ה, א׳) ולו הוא מבטיח, שיכניע לפניו גויים ויפתח לפניו שערים ודלתות-נחושה (של עיר-בבל המבוצרת והמסוגרת), אף יְיַשֵׁר לפניו הדורים ויתן לו אוצרות-חושך ומטמוני-מסתרים (מ״ה, א׳—ג׳). את כל אלה יעשה לא בשביל המלך הנכרי, אלא בשביל יהודה וישראל, כדי שיַרשה כורש לבנות את ירושלים וליסד את ההיכל (מ״ד, כ״ח; מ״ה, ד׳), שהרי, זולת זה, מה להמלך הפרסי ולאלהי-ישראל? — „אכנך ולא ידעתני״, „אאזרך ולא ידעתני״, אומר הנביא בהטעמה מובנת (מ״ה ד׳—ה׳). — כמובן, לא באה כאן מלת „משיח״ במובן המאוחר של מלה זו, והמלך הנכרי לא נחשב בעיני-הנביא לגואל באותו מובן, שנחשב ה„חוטר מגזע ישי״, למשל, בעיני ישעיה הראשון. כורש הוא בעיניו „משיח-ה׳״ באותו מובן, שבו היו הנביאים קוראים „משיח-ה׳״ להמעולים שבמלכי ישראל ויהודה (שמואל א׳, כ״ד, ז׳; איכה, ד׳, כ׳). ועם כל זה היו הרבה מן הגולים מרננים אחר הנביא וקובלים על ה׳ עצמו על שמסר את קיום ההבטחה לשוב ולכונן את ציון בידי מלך שלא-מישראל. ועל זה, כנראה, השיב להם הנביא דברים קשים: כלום יכול החומר ללַמד דעת את היוצר, מה לו לעשות? — אין בני-ישראל רשאים להורות דעה את ה׳, מה לו לעשות לבניו, פועל-ידיו: „אנכי העירותיהו בצדק — אומר הנביא בשם-ה׳ על כורש — וכל דרכיו איַשר; הוא יבנה עירי וגלותי ישַלח לא במחיר ולא בשוחד״ (מ״ה, ט׳—י״ג)[2]. הישועה המדינית היתה צריכה לבוא הפעם לא על-ידי מלך מבית-דוד, אלא ע״י מלך נכרי; כך נסתַּבּבו המאורעות, ובכן, ודאי, כך רצה ה׳. מקודם היה אשור שבט-אפו ועתה כורש הוא כלי-למעשהו. ועל-כן נמנע הנביא מלדבר על משיח ישראלי, ובכלל, מלהרבות דברים על היעוד המדיני. הכל סובב אצלו על ציר אחד: על קרבת-הגאולה, על הנחיצות לצאת, לברוח מבבל במהירות האפשרית ועל התבטלותם של כל המכשולים והמעצורים ליציאה זו, לאחר שה׳ יתן בלבו של כורש להרשות את היציאה ואת בנין-העיר ולאחר שכל הדרך הקשה והמלאה חתחתים תהָפך על-פי ה׳ למסילה רחבה מלאה נהרות ומעיינות ואילנות נאים. העיקר הוא — שיבת-ציון, והשאר יבוא מאליו.

זהו החלק הראשון מנבואותיו של ישעיה השני. זוהי התקופה הראשונה של נבואתו, שחלה בשנים האחרונות קודם מפלתה של בבל ובשנה הראשונה לנצחונו של כורש על בבל, עד שיצאה פקודתו: „מי בכם מכל עמו ה׳ אלהיו עמו — ויעל!״. — מכאן ואילך התחילה תקופה חדשה בפעולתו הנבואית.

עד שיצאה פקודת-השחרור לא היה הנביא מסופק כלל, שה„גולה״, שנבחנה ב„כור-עוני״, זו ה„גולה״, שהרבתה כל-כך לסבול ושֶבְּלֹא ספק חזרה בתשובה שלמה, תמהר „לברוח

1) הוּמֶל (Geschichte des alten Morgenlandes, S. 163, Anmerk.) אומר, שבלישון פַּאסית „כּוּרש״ פירושו „רועה״, ועל זה רומז ישעיה, מ״ד, כ״ח.

2) עיין על זה: Cornill, Der israelitische Prophetismus, SS. 135-136.

מכשדים בקול-רנה" (מ"ח, כ'). ואולם כשהעליה הראשונה היתה צריכה לצאת אל הפועל, מיד נתגלה, שהנביא חשב וטעה: שהרבה לא רצו לשוב כלל ובוודאי נמצאו הרבה, שאף לא תמכו את העולים בכסף. עוד בתקופה הקודמת אנו שומעים את הנביא מדבר קשות עם עמו: „הנשבעים בשם ה' ובאלהי-ישראל יזכירו לא באמת ולא בצדקה" (מ"ח, א'); „מדעתי, כי קשה אתה וגיד-ברזל ערפך ומצחך נחושה" (שם, ד'); „כי ידעתי: בגוד תבגוד, ופושע מבטן קורא לך" (שם, ח'); ואנו שומעים גם את הנביא מנחם-ציון אומר, כיחזקאל בשעתו שה' יעשה חסד לעמו רק „למען שמו", שלא יתחלל בגויים (שם, ט' וי"א). — ויותר ויותר שקרבה שעת-העליה, נתרבו בני-האדם, שלא האמינו באפשרותה של הגאולה, ואפשר, אף לא רצו בה: „מדוע באתי ואין איש, קראתי ואין עונה?" — שואל הנביא בדאבון-לב; והוא מוסיף לשאול בשם-ה': „הקצור קצרה ידי מפדות ואם אין בי כח להציל?" (נ', ב'). ואנו מרגישים, שכנפי-הנביא כאילו מקוצצות הן. הוא אינו בטוח עוד כל-כך במהירותה ובשלמותה של הגאולה ושמחתו אינה שלמה עוד. הוא מוכרח להבדיל בין הרשעים המואסים בגאולה ובין „יודעי-הצדק, עם תורתו בלבם"; ואת אלה האחרונים הוא מלמד, שלא ישימו לב אל החרפות והלעג של מתנגדיהם (נ"א, ה'). „יודעי-הצדק" הללו הם עבדי-ה', תלמידי-הנביאים, — תלמידי הנביא, שהם כמותו מפני ש„תורתו בלבם". ועל-כן פעמים שהנביא קורא להם בשֵם הקִבוצי עבד-ה' ופעמים שהם בעיניו — יהודה האמתי, „עבדי יעקב". ואף כשהוא מתאר את עצמו, את הנביא הסובל בעוון-אחרים והנרדף מאחרים על רדפו טוב להם, אין הוא מתכוון לתאר בזה אך את עצמו בלבד, אלא את כל הנאמנים בבריתו, את „עם תורתו בלבם". אם נשיב זאת אל לבנו, יתבארו לנו כל אותם המקומות בישעיה השני, שנתקשו בהם המפרשים, אם כוונתם לתאר את עם-ישראל כולו או רק את הנביא, עבד-ה', בלבד. אלה הם „שִׁירֵי עֶבֶד-יַהֲוֶה" המפורסמים אצל החוקרים הנוצרים, שמצאו אותם בפרקים נ"ב, י"ג—ט"ו ונ"ג א'—י"ב ושצריך לצרף אליהם גם את הפרקים מ"ב, א—ז', מ"ט, א'—ט' ונ', ד'—ט' [1]).

בתקופה השניה של פעולת ישעיהו השני, שבה נאמרו הנבואות הכלולות בפרקים מ"ט—נ"ה,—זו התקופה הקצרה, שנמשכה מן הפקודה עד העליה, — אין הנביא מאיץ עוד כל-כך ביוצאים. במקום שאמר קודם-לכן: „צאו מבבל, בִּרְחו מכשדים", הוא אומר עתה: „כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכון" (נ"ב, י"ב). אבל הקרירות, שהראו הרבה מן הגולים לרעיון שיבת-ציון, והספקות, שנתעוררו בהם לאחר שראו, שבגאולה הפרסית אין כמעט זכר להגדולות והנפלאות, שהבטיחו הנביאים, — הקרירות והספקות הללו הכריחו את הנביא להטעים הרבה יותר את האושר המדיני והארצי, שהוא שמור לישראל אחרי שִׁיבתו לארץ-אבותיו; והוא מרמז אפילו ל„חסדי-דוד הנאמנים" (נ"ה, ד'). היחס הטוב של כורש אל היהודים, הרשיון, שנתן לזרובבל, חוטר מגזעם של מלכי-בית-דוד, לעמוד בראש תנועת-העליה, מרשים להנביא, לכל הפחות, לרמז על היעודים המשיחיים-המדיניים, שהם קשורים במלכות-בית-דוד, אף-על-פי שכמובן, אינו יכול להרבות דברים עליהם, כדי שלא לעורר חשד

1) עיין עליהם בפרטות: Steuernagel, Einleit. in d. A. T., SS. 516—522.

ושמנות. בנוגע לשאר היעודים המדיניים שוב אינו שָׂם מעצור לרוחו ומתאר אותם בצבעים מזהירים עד להפליא, — מה שלא עשה בתקופה הראשונה של פעולתו הנבואית.

וזהו המצע ההיסטורי והתוכן הכללי של הפרקים מ"ט—נ"ח.

הרבה מציוריהם המשיחיים דומים מאד לאלה, שמצאנו בנבואות הקודמות; מה שמוכיח ברור, שגם הנבואות שבפרקים האלה יָצאו מפיו של אותו הנביא עצמו ונאמרו בזמן קרוב מאד לזה, שבו נאמרו נבואות-הנחמה הראשונות. אף כאן הוא מדבר על „מבשר טוב", שיעלה על ההרים ויבשר לציון: „מלך אלהיך" (נ"ב, ז'). אף כאן הוא מדבר על קבוץ הגולים מצפון ומים ומכל הארצות הרחוקות (מ"ט, י"ב). אף כאן הוא מדבר על הסרת כל המכשולים מן הדרך, על יִשור ההרים ועל הִפָּתְחות מעיינות במדבר, והוא מבטיח את העולים, שלא ירעבו ולא יצמאו והשמש הלוהטת במדבר וה„פאטַה-מורגאַנה" (ה„שרב")[1] לא יזיקו להם (שם, ט'—י"א). ואף כאן קורא הנביא את הטבע להשתתף בשמחתו של העם (השוֵה מ"ד, כ"ג, שהובא למעלה, אל מ"ט, י"ג). בציורים נחמדים הוא מתאר את השמחה, שתתקוף את כל הטבע ביום-הגאולה: „ההרים והגבעות יפצחו לפניכם רנה וכל עצי-השדה ימחאו כף" (נ"ה, י"ב). ודמיונו של הנביא מתלהט כל-כך על-ידי חזון-הישועה עד שהוא קורא לגיל ורננה אף את חורבות-ירושלים (נ"ב, ט'). אף הן צריכות להשתתף בשמחתם של העולים מפני שהישועה תבוא גם להן:

כִּי נִחַם ה' צִיּוֹן, נִחַם כָּל-חָרְבֹתֶיהָ,
וַיָּשֶׂם מִדְבָּרָהּ כְּעֵדֶן, וְעַרְבָתָהּ כְּגַן-ה',
שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה יִמָּצֵא בָהּ, תּוֹדָה וְקוֹל זִמְרָה

(נ"א, ג').

כי „תחת הנעצוץ יעלה ברוש ותחת הסרפד יעלה הדס" (נ"ה, י"ג). כל-כך תשתנה פִּרְיַת-האדמה לטוב. ולא פחות מִכֵּן תשתנה גם רִבְיַת-בני-האדם. כל-כך יתרבו היושבים בארץ-ישראל, עד שהיא „תֵּצַר מִיּוֹשֵׁב" (מ"ט, י"ט). כי העמים יביאו את בניה „בחוצן" ובנותיה תִּנָּשֶׂאנה „על כתף" (שם, כ"ב). ובהתלהבותו היתרה של הנביא מגביה דמיונו עוף עד מרומים בלתי-משוערים, והוא מצייר את העתיד המדיני והארצי בצבעים מזהירים, שאין דומה להם בחזיונותיו של שום נביא, שקדם לו או שבא אחריו:

וְהָיוּ מְלָכִים אֹמְנַיִךְ וְשָׂרוֹתֵיהֶם מֵינִיקֹתַיִךְ,
אַפַּיִם אֶרֶץ יִשְׁתַּחֲווּ-לָךְ וַעֲפַר רַגְלַיִךְ יְלַחֵכוּ

(שם, י"ג).

---

1) בערבית „סַרַאבּ". ולדעת אחרים: אויר-המדבר הלוהט, וגם אדמה יבשה ולוהטת: „לדשן שרב" (בן סירא, מ"ג, כ"ב). עיין: Gesenius-Buhl, Handwörterbuch über das Alte Testament, 17. Aufl. Leipzig 1921, S. 863.

כי כל שונאי-יהודה יכרתו וכל המתקוממים עליה לא יצליחו (שם, י״ז—י״ט וכ״ה—כ״ו; נ״ד, י״ז),—כמו שאמר הנביא בנבואותיו מן התקופה הראשונה. כל-כך יגדל האושר המדיני. והאושר הארצי לא יקטן ממנו. „עניה, סוערה, לא-נֻחָמָה!״, — פונה הנביא אל ארץ-המולדת האהובה ברחמים רבים, —

הִנֵּה אָנֹכִי מַרְבִּיץ בַּפּוּךְ אֲבָנַיִךְ[1] וִיסַדְתִּיךְ בַּסַּפִּירִים.
וְשַׂמְתִּי כַּדְכֹד שִׁמְשֹׁתַיִךְ, וּשְׁעָרַיִךְ לְאַבְנֵי־אֶקְדָּח,
וְכָל גְּבוּלֵךְ לְאַבְנֵי־חֵפֶץ

(נ״ד, י״א—י״ב).

וביחד עם זה יגדל האושר הרוחני: „וכל בניך למודי ה׳, ורב שלום בניך״ (שם, י״ג). כי ציון תכון בצדקה (שם, י״ד), ירושלים תהא „עיר-הקודש״, ולא יוסיף לבוא בה ערל וטמא (נ״ב, א׳),—כמו שאמר יחזקאל. למרות כל האוניוורסאַליות של הנביא, שעוד מעט ונראה אותה בכל הדרה, אין לאומיותו נפחתת, כמו שלמרות כל רוחניותו, אין מדיניותו וארציותו נפגמות. הגויים ינַשאו את ישראל כאֵת העם הנבחר ומלכיהם ישתחוו לו ארצה וילחכו עפר-רגליו. הגויים לא יהיו, איפוא, שָוים לישראל בכבוד ויקר[2], אף-על-פי שכולם יעָשו בנים למקום מפני שכולם יקראו בשם-ה׳. ישראל ישאר המרכז, וכל העמים לא יהיו אלא נקודות-ההקף.

על יסוד-מה יהא לישראל יתרון על שאר העמים?—התשובה היתה יכולה להיות רק זו: על שום שיורה דעת-ה׳ ומוסר-השכל לכל העמים. ואולם תשובה זו היתה תוצאה מהשתלשלות-רעיונות ארוכה וסבה לשלשלת חדשה של רעיונות עמוקים, שנשתלבו ונתקשרו זה בזה מאליהם.

לא כל עם-ישראל הכיר את ה׳; יש בעם נבחר זה רעים וחטאים, שאינם רוצים לדעת את ה׳ וללכת בדרכיו. רק הנביאים ותלמידיהם הם עבדי-ה׳ ורק הם הפיצו את תורתו בישראל — ועל זה היו נרדפים מבני-עמם, נהרגים כאוריה בן שמעיה או מושלכים אל הבורות ואל בית-הכלא כירמיה. ובכן, הבא להפיץ דעת-ה׳ ואהבת-הטוב, כלומר, להיטיב לעם, מוכרח לסבול רעות רבות בשם ה׳ ולהתנחם, שסוף-סוף יכיר ויֵדע העם הרע, שצָדק עבד-ה׳. — עם-ישראל הוא האומה היחידה, שבתוכה יש ידיעת-ה׳ והכרת-הטוב, והוא צריך, איפוא, להפיץ את שתי אלו בין העמים, כמו שהנביאים מפיצים אותן בתוכו. תביעה מוסרית זו כבר תבעו הנביאים שקודם הגלות מעמוס עד צפניה וירמיה. ואם ראו הנביאים

1) כך קורא ווילהויזן על-פי השבעים במקום „בפוך אבניך״. „כנופך אדניך״ מתאים מאד אל „ויסדתיך (= ויסודותיך) בספירים״. אבל עיין: ש. ברנפלד, מבוא לכתבי-הקודש, II, ש״א, הערה א׳.

2) עיין קורניל, Der israelit. Prophetismus, עמ׳ 143 — 154; היהן, Die messianischen Weissagungen, עמ׳ 56.

ביְמי-הגלות ואחריה, שישראל סובל הרבה, שארצו חרֵבה ומקדשו שמם והוא גלה לבין האומות ונעשה לעג וקלס ביניהם בחולשתו המדינית, הרי — אם רק לא רצו הנביא ותלמידיו להחליט, שאין כח ויכולת בידי אלהי-ישראל להושיע את עמו ושכל רעיון-הבחירה של עם-ישראל אינו אלא הבל וריק — לא נשארה לפניהם אלא ההחלטה, שֶׁכְּשֵׁם שהנביא סובל בלא חטא, סובל מבני-עמו הרשעים, שהוא מבקש להיטיב להם, כלומר, נושא עליו את עוון-אחרים, כך סובל אף עם-ישראל מעמים אחרים, רשעים ממנו, על שהוא מבקש להיטיב להם. כלומר: עם-ישראל נושא עליו את עוונם של כל שאר העמים, את עוונו של כל העולם. מה שהנביא הוא לישראל, נעשה ישראל לכל העולם: עבד-ה׳ ונושא-דגלו של הצדק העליון בעולם וסובל על רדפו טוב.

זהו הרעיון העמוק, שהוא צפון בפרקים מ״ב, א׳—ז׳; מ״ט, א׳—ט׳; נ׳, ד׳—ט׳; נ״ב, י״ג — ט״ו, ונ״ג, א׳ – י״ב, שהמפרשים הישראליים הקדמונים היו מחולקים, אם הם מרמזים על הנביא בלבד או על כל עם-ישראל, שהנוצרים הקדמונים מפוילוס השליח ואילך היו רואים בהם רמז על יסוריו ומיתתו של ישו הנוצרי (שבאמת יש בגורלו מקצת דמיון אל מה שמתואר בפרק נ״ג והשאר מגורלו מתואר באיוונגליון בכוונה באופן שיהיו המאורעות נראים, כאילו באו לקיים את האמור בפרק זה), ואחדים מן החוקרים הנוצריים החדשים רוצים לראות בהם ציור גורלו של זרובבל או יהויכין (סֶלין), או של אדם גדול אחר מישראל, שחי בחצי המאה החמישית קודם ספהנ״ו (דוּהם)[1]. לאחר מה שאמרתי למעלה ומה שבארתי זה עתה יובן הדבר, שהנביא לא היה יכול כלל להפריד את גורלו שלו, בתור נרדף על רדפו טוב, מגורלם של תלמידיו ושל כל עבדי-ה׳, שאותם חשב להגרעין העיקרי של עם-ישראל, ל„ישראל, אשר בו יתפאר ה׳״ (מ״ט, ג׳); באופן שכל מה שנאמר בפרקים אלה יכול וצריך להתיחס במדה אחת להנביא ולכל האומה הישראלית, שעבדי-ה׳ הם שאריתה הנבחרת, שרק לה העתיד.

ועם כל זה יש גרעין של משיחיות — לא משיחיות נוצרית, **אלא ישראלית גמורה** — **בפרקים אלה.**

כבר אמרתי בכמה מקומות, שהמשיח הישראלי מורכב הוא בתכונתו: יש בו מן המעלות הארציות-המדיניות של המלך ומן המעלות הרוחניות-המוסריות של הנביא. בתקופתו של ישעיה השני לא היה מקום למשיח אישי מדיני-ישראלי, כאמור למעלה, וחוץ מן הרמז ל„חסדי-דוד הנאמנים״, אין אנו מוצאים להנביא מנחם-ציון בנידון זה כלום. ואולם מפני-כן דוקה נתעַלו המעלות הרוחניות-המוסריות של המשיח ונעשו סימניה המובהקים של המשיחיות,

---

1) נגד דוהם כבר חראיתי למעלה (עמ׳ 90, הערה 3), על ספריו של בודי. סֶלין הביע בספר, Serubabel (1898) את הדעה, ש„עבד-יהוה״ הוא זרובבל, ואחר־כך חזר מדעה זו והביע בספריו: Studien zur Entstehungeschichte der Jüdischen Gemeinde (1901), Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung (1909), SS. 51—60, ש„עבד-יהוה״ הוא המלך יהויכין. אבל עיין נגדו: F. Giesebrecht, Der Knecht Jahves des Deuterojesaia, Königsberg 1902. ועיין גם־כן פירושו של ר״ש קרויס לישעיה, מ״ב — מ״ט ונ״ב — נ״ג.

שהנושא שלה נעשה או „עבד-ה'" הפרטי, הנביא, או „עבד-ה'" הקבוצי, מבחר עם-ישראל. וכך נעשה מעט-מעט עם-ישראל כולו בדמות בחירי-האומה משיח-העולם, גואל-האנושיות. ומשיח זה מוכרח לסבול כמו שסובל הנביא. הפורענות קודמת אף כאן להגאולה; ואולם פורענות זו יחידה היא במינה: היא באה בתור עונש על חטא של אחרים. והיא גואלת את העולם; שהרי אילמלא רצה ישראל לסבול ולהפיץ דעת-אלהים ומוסר צרוף בארץ, היה העולם נשאר שקוע בחטא דתי ומוסרי. ועל פורענות זו, שיש בה טובה לכל העמים חוץ מישראל, מקבל זה שכר טוב באחרית-הימים במַה שהוא נעשה „אור לגויים", במה שהוא מועמד במרכז-האנושיות. — זהו בכללו התוכן של כל אותם הפרקים, שבהם מדובר על עבד-ה'. בו נכללו היעודים המשיחיים הרוחניים, האנושיים-הכלליים, של עם-ישראל, שהם באים כמלואים להיעודים המשיחיים הלאומיים, הארציים והמדיניים, שכבר דברתי עליהם למעלה. על-כן אי-אפשר לעבור עליהם כאן בשתיקה ויש להביאם כאן בשלמות האפשרית, שהרי אין לשער את גודל ערכם להתפתחות-המשיחיות בעתיד.

סובל הוא עבד-ה', „ישראל אשר בו יתפאר", ומדַמה, שיָגע לריק וכִלה כחו להבל; אבל באמת פעולתו גדולה ושכרו עם ה', שאומר לו: „נקל מהיותך לי עבד להקים את שבטי-יעקב ונצורי-ישראל להשיב (היעוד הלאומי), ונתתיך לאור-גויים, להיות ישועתי עד קצה-הארץ" (מ"ט, א'—ו'). ולא רק ל„אור-גויים", אלא גם ל„ברית-עם" (שם, ח'), — כמו שאמר ישעיה השני בנבואותיו הקודמות (מ"ב, ו'). „גואל ישראל וקדושו" מבטיח לעבדו, שבחר בו ושהיה בזוי ומתועב ו„עבד-מושלים" (מזה נראה ברור, שאפילו כאן אין הכוונה על הנביא בלבד)[1], כי „מלכים יראו וקמו (לפניו), שרים וישתחוו" (שם, ז'), — מה שכבר הבטיח הנביא לעם-ישראל כולו (מ"ט, י"ג). בציורים חיים מתאר הנביא כל מה שצריך לסבול עבד-ה' — והנביא עצמו הלא ראוי הוא לשֵם זה ביותר — בשעה שהוא בא בשם-ה' להטיף את מוסרו לעם: „גֵוי נתתי למכים ולחיַי למורטים, פני לא הסתרתי מכלימות ורוק" (נ', ו'). אבל הוא שם פניו כחלמיש ויודע, שסוף-סוף יצדק הוא וכל מתקוממיו יהיו כלא היו (שם, ז'—ט')[2]. כי סוף-סוף הלא יצליח עבד-ה', „ירום ונשא וגבה מאד" (נ"ב, י"ג). כשם שהביטו עליו רבים בסנוד-ראש מפני שמראהו היה משחת ותארו היה נורא ולא דָמה לתואר בן-אדם מפני המכות, שהכוהו שונאי דבר-ה', כן יכריח לקפוץ ממקומם (יַזה) גויים רבים מרוב השתוממות[3],

---

1) גרֶסמאן (H. Gressman, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Tübingen 1905, SS. 301—333), חושב את היסוד של „עבד-יהוה" למו'תולוגי. זה אפשר. אבל הנביא השתמש בחומר מו'תולוגי לצרכים דתיים עליונים, ומכאן—הסתירה בין ה„משל" וה„נמשל" לפרקים.

2) ר"ש קרויס משתדל להוכיח בפירושו לישעיה, נ', ז'-י"א, שאף כאן הכוונה לכנסת-ישראל בלבד. וקשה לי להסכים לדעתו בנקודה זו.

3) מפני שקשה הדבר לומר, שגויים רבים יקפצו ממקומם, על-כן קוראים טשיין (Cheyne) במקום „יזה"—„ישתחוו" ור"ש קרויס על-פי השבעים—„יתמהו". אבל, לדעתי, אין שום צורך בתקונים מפני שהנביא יכול היה לדבר על קפיצת עמים שלמים מתמהון בדרך-הפלגה.

ומלכים יקפצו את פיהם לפניו ביראת-הכבוד, מפני שיראו דבר, שלא סופר להם ולא שמעו מעולם (נ״ב, י״ד—ט״ו). כי כיונק רך וחלש צמח עבד-ה׳ וכשורש מארץ-ציה, בלא תואר ובלא הדר ובלא מראה נאה. נבזה היה וכלא נחשב בעיני-כל (נ״ג, א׳—ג׳). והנביא שָׂם בפי שונאיו ורודפיו של עבד-ה׳, שבאחרית-הימים יכירו בטעותם ובאשמתם, את הדברים האלה:

אָכֵן חֳלָיֵנוּ הוּא נָשָׂא   וּמַכְאֹבֵינוּ סְבָלָם;
וַאֲנַחְנוּ חֲשַׁבְנֻהוּ נָגוּעַ,   מֻכֵּה־אֱלֹהִים וּמְעֻנֶּה.
וְהוּא מְחֹלָל מִפְּשָׁעֵנוּ[1],   מְדֻכָּא מֵעֲוֹנֹתֵינוּ,
מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ עָלָיו[2]   וּבַחֲבֻרָתוֹ נִרְפָּא־לָנוּ.
כֻּלָּנוּ כַּצֹּאן תָּעִינוּ,   אִישׁ לְדַרְכּוֹ פָּנִינוּ,
וַה׳ הִפְגִּיעַ בּוֹ אֵת עֲוֹן כֻּלָּנוּ

(שם, ד׳—ו׳).

וציור יסוריו של עבד-ה׳ הולך ונמשך: „הוא נגש״ (כלומר, הכל נוגשים ומדכאים אותו), ועם כל זה הוא שותק וסובל בענוה („נענה״), „ולא יפתח פיו כשה לטבח יובל וכרחל לפני גוזיה נאלמה״[3]. ממשלה[4] ומשפט נגזלו ממנו; ומי יספר לדורו[5], שנגזר מארץ-חיים מפני שהיה נגוע מפשע-עמו[6]?—דורו, שלא יָדע דבר זה (או עבד-ה׳ עצמו), נתן את רשעים קברו ואת עושי-רע[7]) במותו[8]) „על לא חמס עשה ואין מרמה בפיו״. ואולם ה׳ רצה לנקותו

---

1) „מחולל״ — מדוקר, כמו „מחוללת תנין״ (ישעיה, נ״א, ט׳), ובהקבלה לזה קוראים חכמים שונים: „מ ד ו ק ר מעונותינו״ במקום „מ ד ו כ א״.

2) כלומר, היסורים, שאנו היינו צריכים להוּסַר בהם כדי שיהא שלום לנו אחר־כך, הוטלו עליו; ואפשר, שצריך לקרוא „שְׁלוּמֵינוּ״, כלומר, גמולנו וענשנו.

3) הבטוי „ולא יפתח פיו״ ה ש נ י שבסוף פסוק ז׳, ודאי, מיותר הוא, כדעתו של ק ו י ט ש, ואינו אלא כפל-מוטעה, מה שקורין „דיטוגראפיה״.

4) כך, לפי דעתי, פירושה של מלת „עוצר״, השוה „יורש-עצר״ (שופטים, י״ח, ז׳) וגם „ואפס ע צ ו ר ואפס עזוב, ואין עוזר לישראל״ (מלכים ב׳, י״ד, כ״ו), שכבר פירשתי למעלה, עמ׳ 26, בהערה.

5) חכם נוצרי אחד הציע לגרוס במקום „ואת ד ו ר ו מי ישוחח״ – „ואת דְּוָיו״, כלומר, את מכאוביו (עיין ה י ה ן, עמ׳ 147, הערה 1); ואפשר ש„דורו״ פירושו כמו „דורי נסע״ (ישעיה, ל״ח, י״ב), שהוראתו – חייו.

6) השבעים קורין במקום „מפשע עמי נ ג ע ל מ ו״—„נֻגַּע לַמָּוֶת״ (ἤχθη εἰς θάνατον); ואפשר, „עמי״ הוא במקום „עַמִּים״ (שד״ל).

7) כך קורא ב י ט כ ר (Böttcher) במקום „עשיר״. ד ו ה ם מציע לקרוא במקום מלה זו „עשיק״— חמסן, ואולם אין זו אלא מלה ארמית מאוחרת. המדקדק הקדמון ר׳ י ו נ ה א ב ן ג׳א נ ח, בעל־„הרקמה״, קרא „רשע״ במקום „עשיר״.

8) כך קורא ק ו י ט ש במקום „במֹתָיו״ על-פי תרגום השבעים: ἀντὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ואחרים גורסים „בָּמָתוֹ״, במובן בנין מפואר על-גבי הקבר.

מיסורים [1]). וכאילו פונה הנביא אל איזה רודף יחידי, הוא אומר לו: „אם תשים אשם נפשו, יראה זרע, יאריך ימים וחפץ-ה׳ (להשיב רבים מעוון) בידו יצלח״. הוא יראה את הטובה, שתצמח מעמל-נפשו, וישבע מטובה זו[2]). הצדיק, עבד-ה׳, יצדיק בדעתו (כלומר, בדעת-אלהים שלו) את הרבים [3]) „ועונותם הוא יסבול״. לכן יחלק לו ה׳ את חלק הרבים (הגדולים), וביחד עם חזקים („עצומים״) יחלק שלל, מפני שהרף נפשו למות בשם ה׳ „ואת פושעים נמנה״, בעוד שבאמת „הוא חטא רבים נשא״ וְיִפֵּר[4]) את הפושעים (שם, ז׳—י״ב)[5]).

הדבר ברור, ש„עבד-ה׳״ כאן הם גם הנביא, גם תלמידיו, ואף כל הצדיקים והישרים מישראל, שבעיני-הנביאים הם — עם-ישראל כולו. הרעיון המרומם, שעם או קבוץ שלם סובל בעוון-אחרים מפני שהוא נעלה על אחרים דוקה, היה טבעי לנביא הישראלי, שבעצמו סבל בלא חטא, שאמר: „לא נשיתי ולא נשו בי—כֻּלֹה מקללוני״ (ירמיה, ט״ו, י׳). ואולם הנחמה, שעם-ישראל יכול וצריך היה למצוא בצרותיו על-ידי השקפה זו — שהוא סובל יותר מאחרים מפני שהוא טוב מאחרים, שאחרים מצליחים בזכותו מפני שהוא סובל את עוונם ואת יסוריהם, שהוא מיטיב עם כל העולם וכל העולם משלם לו רעה תחת טובה,— כמה היתה נחמה זו צריכה לעודד את רוחו ולמלאותו גאון והכרה עצמית! וכמה היתה השקפה כזו צריכה לרומם את העם על כל צרותיו ויסוריו ולהשתיק את הטענה של „צדיק ורע לו, רשע וטוב לו״!—. כשם שכל אדם גדול מרגיש ומכיר, שבגדלותו הוא כפרת-עמו, או אף כפרת האנושיות כולה, שבתור אדם-עליון לא זכיותיו מרובות, אלא חובותיו, כך אף עם-ישראל הוכרח להכיר ביחוד בגלותו, שעם גדול הוא, עם-עליון, שחובותיו מרובות — וזוהי סבת-יסוריו; אבל יבוא יום והכל יכירו בצדקתו, ומה שהטיף הוא יחידי ונרדף, יֵעָשה האמת של כל העולם כולו. אכן חיי-עולם צריך היה הרעיון הגדול של הנביא הגדול לטעת בקרב עם-ישראל! ומי יודע, אם אין השקפה זו הסבה העיקרית להשנוי הגדול, שנתהַוָּה באותם מן הגולים, תלמידי ישעיה השני וחבריו, שחזרו לארץ-ישראל ונעשו שם אחרים לגמרם.

וכאילו הרגיש הנביא בערך הגדול של השקפתו החדשה לקיומה המתמיד של האומה, הטעים כמה פעמים את נצחיותה של האומה הנגאלת והעמיד את קיומה למעלה אפילו מקיומו של הטבע. „יבש חציר, נבל ציץ, ודבר-אלהינו יקום לעולם״, אמר הנביא

---

1) על-פי תרגום-השבעים: *καθαρίσαι αὐτὸν τῆς πληγῆς*, יש לשפוט, שבמקור העברי, שהיה לפני השבעים, היה כתוב במקום „דַכְּאוֹ הֶחֱלִי״ — „זַכְּאוֹ (או זַכּוֹתוֹ) מֵחֳלִי״; ואפשר, שראוי להבין מלות אלו במובן זַכּוּת או נקות על-ידי יסורים, ולא רק נקות מיסורים.

2) על-פי תרגום-השבעים יש לקרוא כאן: „מעמל נפשו יחלץ, יראה אור וישביע״, וכנראה, היו כאן השבעים יותר מפרשים ממתרגמים. מלת „יחלץ״, אפשר, נמצאה בפנים העברי ונשמטה מפני שְׁוִיוּנה למלת „יצלח״ שבסוף הפסוק הקודם.

3) עיין „מצדיקי־הרבים״ שבדניאל (י״ב, ג׳), שבאים אחר „המשכילים״; ופרשה שלנו הרי מתחלת: „הנה ישכיל עבדי״. מלת „צדיק״ אפשר למחוק בתור הכפלה מן „יצדיק״.

4) כך יש לתרגם „הפגיע״ מלשון „פגעים רעים״, ולא מלשון התפלל, וגם „הפגיע״ שלמעלה (פסוק ו׳) פירושה כך.

5) נוסחאות ופירושים יותר חדשים לפרשה זו עיין: R. Levy, Deutero-Isaiah, London, 1925, pp. 258—269.

בנבואותיו מן התקופה הראשונה (מ׳, ח׳). „כי שמים כעשן נמלחו והארץ כבגד תבלה ויושביה כמו-כן ימותון — וישועתי לעולם תהיה וצדקתי לא תחת״ (נ״א, ו׳). ושָׁנוי דבר זה: „כי ההרים ימושו והגבעות תמוטינה—וחסדי מאִתֵּך לא ימוש, וברית-שלומי לא תמוט, אמר מרחמך ה׳״ (נ״ד, י׳).

אנו עוברים אל התקופה השלישית בפעולתו הנבואית של ישעיה השני. בה נתחברו י״א הפרקים האחרונים של ספר-ישעיה (נ״ו — ס״ו). להפריד את הפרקים נ״ו—ס״ב מעל הפרקים ס״ג — ס״ו וליחסם לכמה נביאים (או אפילו לשתי תקופות רחוקות זו מזו), כמו שעושים כמה וכמה מן החוקרים החדשים,—איני רואה שום הכרח. להפך, הדמיון המרובה שבין פרק נ״ז, ג׳ — י״א ובין פרק ס״ה, א׳ — ז׳, מצד אחד, ובין ס״ה, י״ב — י״ג וי״ז ובין ס״ו, ד׳ — ה׳, י״ז וכ״ב, מצד שני, מכריח אותנו לחשוב את כל הנבואות הללו ליצירתו של נביא אחד בתקופה אחת, שאמנם, יש מספר-שנים ידוע (לערך ט״ו — כ׳ שנים) בין תחילתה ובין סופה, אבל לא יותר. לכל היותר אפשר להפריד מעל הנבואות הללו את הפרק ס״ו, שיש בו רמז למציאותו של בית-המקדש, כנז׳ למעלה [1], וליחס אותו לזמן מאוחר קצת, לערך לשנת 518, סוף-זמנו של זכריה (הראשון, כפי שקורין לו החוקרים הנוצרים), ביחוד לאחר שהפסוקים י״ט — כ״א של פרק זה מזכירים את סוף ספר-זכריה (זכריה השני, שעל כל פנים אין לאחרו ביחוד עם שטאַדי עד שנת 280 קודם ספה״נ, כמו שנראה במקומו). אבל כבר אמרתי, שמֵאַחר שהסגנון והתוכן של פרשה זו יְשַׁעְיָנִיִּים הם לגמרם ומאחר שיש קורבה גלויה בין ס״ה, י״ב — י״ג וי״ז ובין ס״ו, ד׳ — ה׳, י״ז וכ״ב, קרוב יותר לשער, שישעיה השני האריך ימים עד שבית-המקדש היה קרוב לגמר, באופן שנבואתו ארכה 22—25 שנים, קרוב למשך-הזמן, שארכה נבואתו של יחזקאל, והנבואה שבפרק ס״ו היא אמנם נבואתו האחרונה. שאר הנבואות מן התקופה השלישית נאמרו אחר העליה הראשונה. מתוך הבטוי „בזעקך יצילוך קבוציך״ (נ״ג, י״ג) ומתוך כל פרק ס״ב, ביחוד מתוך הפסוקים: „על חומותיך, ירושלים, הפקדתי שומרים״ [2], וגו׳ (ס״ב, ו׳—ט׳), נראה ברור, שבשעה שנאמרו נבואות אלו שוב לא היתה ירושלים שוממה לגמרה והרבה מן הגולים כבר שבו אליה; אלא שהמצב היה שפל ודל כל-כך לעומת מה שחלמו הנביאים, עד שהנביא מקונן על זה במרירות בפרקים ס״ג, ז׳—י״ט וס״ד, ה׳—י״א, שהם מזכירים לנו בסגנונם מזמורי-תהלים, שנתחברו בימים הראשונים אחר העליה, בתלונותיהם הנוגות על שפלות-המצב בארץ-האבות וברוב געגועיהם על התקיימותם של היעודים הנבואיים, חמריים, האַרציים והרוחניים. הנביא רואה, שהפרסיים בספיחם אוכלים את דגנו של עם-ה׳ ושותים את תירושו, והוא אומר: „נשבע ה׳ בימינו ובזרוע-עוזו, אם אתן

---

1) ר״ש קרויס בפירושו מתנגד אף לזה ומחליט, שהנביא היה יכול להשתמש בלשון כזו אפילו בשעה שלא עמד ההיכל על מכונו. עיין בפירושו לס״ו, ו׳.

2) מתוך נחמיה (א׳, ב׳), נראה, שחומות היו לירושלים עוד קודם שבא לשם, אלא שהיו מפורצות, ועל-כן הוצרכו לשומרים ביותר, ולזה מכוין הנביא, ולא לחחומה, שבנה נחמיה ור״ש קרויס חושב, שהכוונה כאן למקום גבוה בכלל. על החומה מימי־זרובבל עיין: H. Graetz, Geschichte der Juden, II. 2 .S. 106.

את דגנך עוד מאכל לאויביך ואם ישתו בני-נכר תירושך, אשר יגַעַת בו" (ס"ב, ח'). הנביא רואה, שרוב ערי-יהודה חרֵבות וירושלים עצמה היא דלה כל-כך ביושבים, עד שעוד נחמיה הוצרך להכריח חלק מיושבי הערים הקטנות שבסביבותיה להתישב בתוכה (נחמיה, י"א),— והוא משביע את „המזכירים את ה'", שלא „יתנו דמי לו עד יכונן ועד ישים את ירושלים תהלה בארץ" (ישעיה, ס"ב, ו'—ז'). ובנוגע להמצב הרוחני, הרי השאירו לנו עזרא ונחמיה רישומים ברורים מן הסדרים הפרועים, ששלטו, ודאי, אף קודם לביאתם. השבים התערבו בגויים ולמדו את לשונם ומעשיהם ובוודאי לא קיימו הרבה ממצוות-הנביאים. ובבבל, כנראה, היו מן הגולים, שנכשלו בעבודת-אלילים ושכחו את ארץ-מולדתם לגמרם („ואתם, עוזבי־ה', השכֵחים את הר-קדשי, העורכים לגד שלחן והממלאים למני ממסך", ס"ה, י"א)[1]. מאחר שהשבים בנו בירושלים רק מזבח ולא בית-מקדש, היו בוודאי ביניהם הרבה, שהיו „זובחים בגנות ומקטרים על הלבֵנים", שהיו מעוננים ומנחשים ואכלו את „בשר החזיר והשקץ והעכבר" (ס"ה, א'—ו' וי"א; ס"ו, י"ז). על-כן נעשה עתה הנביא מיסר ומוכיח, וכמעט את קולו של ישעיה הראשון או של ירמיה אנו שומעים בתוכחותיו הקשות, ביחוד באלו שבפרק נ"ט. השלשלת המשיחית שלמה היא עתה בכל חוליותיה. הנביא מדבר הפעם על חטא ופורענות, ועל-כן הוא מדבר גם על התשובה ביתר הטעמה. החטא גרם לפורענות והתשובה תביא את הגאולה. ה' כעס על עמו על שהלך שובב בדרך-לבו, וכשהיטיב ישראל את דרכיו, הוא נכון לפדותו מכל צרותיו ולנחם את אבלי-ציון (נ"ז, ט"ז—י"ח). ואולם גואל יבוא רק „לשבי-פשע ביעקב" (נ"ט, כ"א). לא את „כל הנקרא בשמו" יגאל ה', כמו שהבטיח ישעיה השני בתקופה של ההתלהבות הראשונה מאפשרותה של שיבת-ציון, אלא אך את כל החוזר בתשובה. השאר ימָסרו לחרב ויכרעו לטבח (ס"ה, י"ב; ס"ו, ד' וי"ד — י"ז). ולא זה בלבד. הצדיקים „יראו בפגרי האנשים הפושעים" בה', ש„תולעתם לא תמות ואשם לא תכבה[2]) והיו דראון לכל בשר" (ס"ו, כ"ד). רק מועטים ינָצלו בשכר שישמרו משפט ויעשו צדקה; ובזה יקָרבו את הגאולה ואת הישועה. ואולם אלה שינָצלו יהיו „כולם צדיקים ולעולם יירשו ארץ" (ס', כ"א).

בתקופה השלישית אין הנביא מעורר עוד ליציאת-בבל ואינו מתאר את הנפלאות, שתעָשינה להעולים בדרך, שהרי העליה הראשונה כבר נגמרה ולציורים דמיוניים נפרזים אין מקום עוד... ולעומת זה, לא ייעף ולא ייגע „לבשר נחומים", כלומר, לעודד את רוחם של אלה מן העולים ומן הנשארים בבבל, שלא יכלו להתפשר עם הרעיון, שהקבוץ הדל והשפל בחומר וברוח שבארץ-ישראל הוא הוא התגשמותם של יעודי-הגאולה המזהירים של הנביאים הקדמונים והאחרונים. וכדי שלא יתְיָאשו אלה מן הנחמה, מרבה הנביא לצייר לפניהם חזיונות-קסם של אושר מקוּוה, ארצי ומדיני לא פחות מרוחני.

1) עיין בפרטות: H. Graetz, II. 2, S. 22 ff. על החקוי למנהגי־הפרסיים, שמרומז בישעיה, ס"ו, י"ז, עיין: J. Scheftelowitz, Die Altpersische Religion und das Judentum, Giessen .1920, S. 5.

2) אין הכוונה כאן על אשה של גיהנום, שהיא רעיון מאוחר, אלא על חרון־אפו של ה', שלא יחדל לעשון נגד הפושעים. וזוהי הכוונה במלות „תולעתם לא תמות", כלומר, לפורענויותיהם לא יהא סוף.

לא די לנביא עתה, שה׳ יקבץ את נדחי-ישראל: הוא יוסיף על הנקבצים הרבה בני-נכר, שילָוו אל ה׳ לשרתו ולאהבה אותו. אלה יהיו „כל שומר שבת מחללו ומחזיקים בבריתו", כלומר, אלה שימולו (נ״ו, ו׳—ח). כפי הנראה, מרומז בזה אל בני־העמים, מסביבות-יהודה, שנספחו אל היהודים השבים, ואפשר, אל „העולים מתל-מלח, תל-חרשא, כרוב-אדון ואִמר" בימי-זרובבל, ש„לא יכלו להגיד בית אבותם וזרעם, אם מישראל הם" (עזרא, ב׳, נ״ט; נחמיה, ז׳, ס״א). אבל אפשר גם-כן, שבאו גרים מן הבבליים ונספחו על עם-ישראל[1]). לאלה מבטיח הנביא בשם-ה׳, שיביאם אל „הר-קדשו וישַׂמחם בבית-תפלתו, עולותיהם וזבחיהם (יהיו) לרצון על מזבחו, כי ביתו בית-תפלה יִקָּרא לכל העמים" (נ״ו, ז׳). כאן לפנינו קבלת-גרים בתור אחד מסימני-הגאולה, שבימים המאוחרים היה לה ערך חשוב כל-כך ביעודים המשיחיים. כפי הנראה, היו דבריו של ישעיה השני באחת מן הנבואות הקודמות: „לא יוסיף יבוא בך עוד ערל וטמא" (נ״ב, א׳) מכוונים לאלה, שלא ילָוו אל ה׳ ולא ישמרו שבת ומילה[2]). כי הגויים ילכו לאורו של ישראל והמלכים לנוגה-זרחו (ס׳, ג׳). ואין כל פלא בדבר: „כי הנה החושך יכסה ארץ וערפל—לאומים, ועליך יזרח ה׳ וכבודו עליך יֵרָאה" (שם, ב׳). ועל-כן יתברכו כל הגויים בו ובאלהיו, אלהי-האמת, שבו גם ישָׁבֵעו (ס״א, ט׳; ס״ה, ט״ז וכ״ג). כל העמים יתקבצו אל ירושלים ויראו את כבוד-ה׳; והיהודים יפוצו בין העמים הרחוקים— וביניהם נמנים גם לוד ויון[3]) — ויפיצו את דעת-ה׳ בעולם. והגויים יביאו את כל בני-ישראל בסוסים וברכב מנחה לה׳ לירושלים כמנחה, שיביאו בני-ישראל בכלי טהור בבית-ה׳. וגם מן הגויים האלה (או מבני-ישראל המובאים מן האיים הרחוקים) יקח ה׳ כהנים ולויים (ס״ו, י״ח—כ״א). כי מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבוא כל בשר להשתחוות לפני ה׳ (שם, כ״ג). מן הפסוקים הללו נראה ברור, שהנביא אינו מתנגד לקרבנות ולבית-המקדש אף לעתיד-לבוא (וזה מוכח גם מן נ״ו, ז׳, וס׳, ז׳), ואם נאמר בראשו של פרק זה עצמו: „השמים כסאי והארץ הדום-רגלי, אי-זה בית אשר תבנו לי", היתה הכוונה בזה אך שאין להסתפק בקרבנות ולהפטר על ידי זה ממעשים טובים („שוחט השור מכה איש, וגו׳, מזכיר לבונה מברך און", שם, ג׳); ולא כדעתו של קאַשטילי, שישעיה השני התנגד לקרבנות

---

1) זוהי דעתו של גרֶץ (בספרו: Gesch. d. Juden, II. 2, SS. 20—22). מתוך „כתבי-יב" נראה, שבימי-עזרא היו גויים שנתגיירו (עיין: ש. דייכס, כתבות ארמיות מימי-עזרא, „השלח", XVII, 511), וודאי, כך היה אף זמן ידוע קודם-לכן.

2) ערכה של השבת צריך היה להיות גדול בעיניו נביא יושב בגולה דוקה, יהא אפילו איניווירסאליסטי ורוחני ביותר, מפני שמצות־שבת אינה מן המצוות התלויות בארץ ואפשר לקיימה בגלות. וחשיבותה של המילה בתור אות־ברית וסימן של הבדלה נתרבתה אף היא בבבל מאותו הטעם ועוד מטעמים אחרים. עיין „עיקרים" של דוד ניימארק („חוברת לדוגמא" של „אוצר־היהדות", הוצאת „אחיאסף", ווארשה תרס״ו, עמ׳ 23—25; תולדות העיקרים בישראל, אודיסה תרע״ג, I, 107—115).

3) ודאי, הכוונה לאיי-יוניה באסיה הקטנה (כמו שמעידות המלות „האיים הרחוקים", שבאות מיד אחר מלת „יון"), שהיו יכולים להיות ידועים ליהודים מיד אחר הגלות, שהרי בהם התנגשו עוד האשורים מימי אשור-בניפל ואילך, וגם מלכי־פרס הראשונים, פעם אחר פעם. ועיין פירושו של קרויס לפסוק זה, שאף הוא מתנגד לדעתם של מאחרי פרשה זו על יסוד הזכרתם של העמים האלה.

ולבנין בית-המקדש בכלל[1]. — וכדי לסיים את הרצאתם של היעודים הרוחניים של ישעיה השני ביעוד היותר מובחר, אזכיר, שכשם שנבא בתקופתו השניה, שכל בני-ציון יהיו „למודי-ה'" (נ"ד, י"ג), כך הוסיף להנבא בתקופתו האחרונה, שה' יכרות ברית עם עמו, שטיבו יהיה: „רוחי, אשר עליך, ודבָרַי, אשר שמתי בפיך, לא ימושו מפיך ומפי-זרעך ומפי זרע-זרעך — מעתה ועד עולם" (נ"ט, כ"א). זהו, אפשר, היעוד המשיחי הרוחני היותר נשגב: נצחיות-התורה באומה הנצחית! —

וכרוממותם של היעודים הרוחניים כך גדלותם של היעודים המדיניים והארציים. את מבחר ההבטחות המדיניות והארציות של הנבואות מן התקופה הראשונה והשניה אנו מוצאים בנבואות מן התקופה השלישית ביתר רַחבות וביתר זוהר. מצוין הוא בנידון זה פרק ס'. בנבואותיו מן התקופה השניה אמר הנביא: „והביאו בניך בחוצן ובנותיך על כתף תִנָשֶׂאנה" (מ"ט, כ"ב), ועתה הוא אומר: „ובנותיך על צד תֵאָמַנה" (ס' ד'), וגם: „על צד תִנָשאו ועל ברכים תְשָעֳשָעו" (ס"ו, י"ב). בנבואותיו מן התקופה הראשונה אמר: „יגיע-מצרים וסחר-כוש וסבאים אנשי-מדה עליך יעבורו ולך יהיו" (מ"ה, י"ד), ועתה הוא אומר: „כי יֵהָפֵך עליך המון-ים, חיל-גוים יבואו לך; שפעת גמלים תכַסֵך, בכרי מדיָן ועיפה, כולם משבא יבואו, זהב ולבונה ישאו ותהלת-ה' יבשרו" (ס', ה'—ו', ועיין שם, י"א וט"ז; ס"א, ו'; ס"ו, י"ב). והנביא מוסיף והולך, שיקָבצו לציון כל צאן-קדר ואילי-נביות כדי לעלות לרצון על מזבח-ה', וארזי-לבנון וברושים ושאר מיני עצים יקרים יובאו כדי לפאר בהם את בית-המקדש (ס', ז' וי"ג). מלכי-הגויים לא רק יביאו את בני-ישראל לארצם, אלא גם ישרתום, יעבדו אותם ביחד עם גויהם (שם, ט'—י'): „כי הגוי והממלכה אשר לא יעבדוך יאבדו והגויים חרב יחרבו" (שם, י"ב). וכשם שאמר הנביא בנבואותיו הקודמות: „אַפַּים ארץ ישתחוו לך ועפר-רגליך ילחכו" (מ"ט, כ"ג), כך הוא אומר עתה: „והלכו אליך שחוח בני-מעניך והשתחוו על כפות-רגליך כל מנאציך" (ס', י"ד). — במקום שהיתה ציון עזובה ושנואה ושוממה עד עתה, תהא עתה „גאון-עולם ומשוש דור ודור". שלום וצדקה ילינו בה וחמס ושוד ושבר לא יִרָאו עוד בגבוליה; ישועה תקרא לחומותיה ותהלה—לשעריה. היא לא תצטרך עוד לשמש ביום ולירח בלילה, כי אלהים יהא לה לאור-עולם, ובכן לא יבוא שִמשה ולא יאָסף ירֵחה (שם, י"ז—כ'). עשירה תהא המדינה היהודית, שהרי השבים יביאו עמם את כספם וזהבם (שם, ה') וה' יביא תחת הנחושת — זהב ותחת הברזל — כסף, תחת העצים — נחושת ותחת האבנים — ברזל (שם, י"ז). ומאושרת תהיה: חרבות מימות-עולם וערים נהרסות מימים קדמונים תִבָנינה ותְקומֵמנה מחדש (ס"א, ד'). יהודה יירש את הרי-אבותיו; השרון יהיה לנוֵה-צאן ועמק עכור לרֵבֶץ-בקר לבחירי-ישראל (ס"ה, ט'—י', ועיין גם ס"ב, ח'—ט' וס"ה, כ"א—כ"ב). וכל האושר הארצי הגדול יבוא להעם הנבחר בלא עמל וטורח: בני-נכר יבנו את חומות-ירושלים (ס', י'), זרים ירעו את צאנם של בני-ישראל ונכרים יהיו אכריהם וכורמיהם, והם עצמם יקָראו כהני-ה', משרתי אלהי-ישראל (ס"א, ה'—ו'). כי לציון יקראו כל הגויים: „עיר-ה', ציון (של)

---

1) עיין ספרו האיטלקי: IL Messia secondo gli Ebrei, עמ' 141-142.

קדוש-ישראל", או—כמו שהנביא אומר במקום אחר — שֵׁם חדש יִקָּרא לה, „אשר פי ה' יקבנו" (ס"ב, ב'), ולבניה יקראו „עם-הקודש, גאולי-ה'" (שם י"ב), כי ברית-עולם יכרות ה' עם עמו, ברית, שתעמוד לנצח כהשמים החדשים והארץ החדשה, שיעשה ה' באחרית-הימים (ס"א, ח' וס"ו, כ"ב).

כאן הגיע הנביא לאותה הרוחניות הקיצונית, שמצד אחד עשתה את עם ישראל לעם-עליון במלא-מובנה של המלה ומצד שני הרגילתו לחשוב, שאין צורך לו, לעצמו, לנהוג מדינה בכח וגבורה, כי „זכה—נעשית מלאכתו על-ידי אחרים": בתחילה על-ידי מלכי-פרס ואחר-כך—ע"י אלכסנדר מוקדון ומלכי מצרים וסוריה... אין ספק בדבר, שהמצב הנכנע של ארץ-ישראל ברוב ימי בית שני, מימי-זרובבל עד ימי-החשמונאים, הוא הוא שגרם לכך, שהמדיניות הישראלית, שהנביא מטעים אותה בכל תוקף, קבלה כמעט צורה של שלטון שלמעלה מן הטבע, באופן שכל הגויים וכל הממלכות ישתעבדו לישראל אך מפני שישתעבדו לאלהיו ולתורתו; והוא הוא שגרם אף לכך, שהנביאים חלמו על מצב מדיני, שבו לא יהא צורך לישראל לבנות חומות, ואפילו לא לרעות צאן ובקר ולעבוד שדה וכרם, כי את כל אלה יעשו בשבילם הגויים,—אלה הגויים, שבימי בית שני לקחו מידי-ישראל את כל השלטון המדיני והשאירו בידיו אך את הענינים הפנימיים והקלים בעיניהם... הנביאים, שכל ימיהם נלחמו ברוח-הכִּבוש ובמדיניות החולונית של מלכי-ישראל, נעשו הפעם, לאחר ששיטתם ניצחה, ח„אידֵיאולוגים" של החיים ההדשים, שהצדיקו אותם „בדיעבד" ועל-פיהם ציירו להם אף את העתיד, אלא שפארוהו בצבעי-הדמיון ועִלּוּ וְנִשאו אותו עד שנעשה כמעט למעלה מן הטבע. ואף-על-פי שבתור נביאי-ישראל — זה העם, שמעולם לא נִתְקה כף-רגלו מן הארץ לגמרי — לא שכחו גם את העושר והנכסים והשלטון והטובה הארציים, עם כל זה עברו בכמה מקומות את הגבול של הטבעי והאפשרי, ועל-ידי כך נראה אף האידיאַל המדיני והארצי שלהם כאילו היה „לא מעולם זה".

למעלה מן הטבע הן ביחוד ההבטחות בדבר רִבְיַת-העם ואריכות-ימיו: „הקטן יהיה לאלף והצעיר לגוי עצום" (ס', כ"ב). הילדים לא ימותו בעודם קטנים (ס"ה, כ"ג) וגם עול-ימים לא ימות אז, ואף לא „זקן, אשר לא ימַלא את ימיו", כי מי שימות בן מאה שנה יֵחָשב עוד לנער והחוטא, שיקולל, כי לא ימָלאו ימיו, ימות בן מאה שנה (שם, כ'). וקול-בכי וקול-זעקה לא ישָמעו עוד בארץ-ישראל, שתמָלא שלום כמו שהנהר מלא מים (שם, י"ט; ס"ו, י"ב).

וביחד עם האדם ישתנה גם הטבע לטוב; שהרי האדם והטבע קשורים חם זה בזה קשר אמיץ בחזיונו של הנביא, באופן שחוץ מן האדם אין הטבע ולא כלום, כמו שהסברתי דבר זה למעלה כמה פעמים:

ה' יברא שמים חדשים וארץ חדשה (ס"ה, י"ז; ס"ו, כ"ב), ואז —

זְאֵב וְטָלֶה יִרְעוּ כְאֶחָד, וְאַרְיֵה כַּבָּקָר יאכַל תֶּבֶן,
וְנָחָשׁ עָפָר לַחְמוֹ.
לֹא יָרֵעוּ וְלֹא יַשְׁחִיתוּ בְּכָל הַר־קָדְשִׁי, אָמַר ה'
(ס"ה, כ"ה).

מרום-יעודיו של הנביא מנחם-ציון בנידון זה הם אותם ממש של הנביא הגדול מימי-חזקיה, שלספרו נספחו כ״ו הפרקים של נביא-העליה. אכן, ראויים שני הנביאים להתחבר זה עם זה! לכל הפחות, בנוגע להיעודים המשיחיים קשה להכריע, מי גדול ממי: זה הנביא, שחוזה בדמיונו הגדול „חוטר מגזע-ישי״, שיהא מלא רוח-ה׳ וימית רשע ברוח-שפתיו, או זה הנביא, שרצה לעשות את כל עם-ישראל למשיח רם ונעלה כזה...

נשארו עוד הפרקים י״ג וי״ד, א׳—כ״ג של ספר ישעיה, שכפי הנראה לי, נתחברו גם-כן על-ידי ישעיה השני, אלא שבאו שלא במקומם מטעם זה: ישעיה השני הוא — ובזה הוא שונה כמעט מכל שאר הנביאים — הנביא היחידי, שכל נבואותיו המרובות נאמרו רק על ישראל או יש להן יחס ישר אל ישראל, בעוד שהנביאים שקדמוהו, וביחוד יחזקאל, נתנבאו על העמים שכני-ישראל נבואות מיוחדות; ואולם הנבואה הכלולה בפרקים י״ג—י״ד היא נבואה מיוחדת על עם נכרי, „משא-בבל״. על כן נעתקה לתוך נבואותיו של ישעיה הראשון, שבערך הרבה להנבא על שאר הגויים. על כל פנים, נבואה זו נאמרה בימי מפלת-בבל וכבר נזכרה בה מדי (אבל עדיין לא פרס) בתור גורמת למפלתה של מלכות-נבוכדראצר (י״ג, י״ז).

„יום-ה׳״, יום-הדין, יום-הפורענות, מתואר ב„משא״ זה בצבעים בהירים, שאין כמותם. „יום-ה׳״ יבוא פתאום, „כשוד משדי״ (י״ג, ו׳). על כן תרפינה כל ידים וימס כל לב. הכל יִבָּהלו וחבלי-לידה יאחזום (שם, ז׳). מזה בא השם „חבלו של משיח״ בזמן המאוחר. אכזרי יהא יום-ה׳: הוא יבוא לשום את הארץ לשמה כדי לפקוד על רשעים עוונם, כדי להשמיד את החוטאים מן הארץ (שם, ט׳ וי״א). הפורענות באה, איפוא, בתור עונש על החטא. — וכאשר יסבול האדם, יסבול הטבע עמו: כוכבי השמים לא יזהירו, השמש יחשך בצאתו והלבנה לא תגיה אורה (שם, י׳); השמים ירגזו והארץ תִּמוט, „בעברת-ה׳ צבאות וביום חרון-אפו״ (שם, י״ג). — והאדם יסבול עד מאד: כל הנמצא יִדָּקר וכל הנספח אל האויב יפול בחרב; הבתים יִשַּׁסוּ, והעוללים ירוּטשו והנשים תעוּגינה. ואז יחדל גאון-זֵדים ותשפל גאות-עריצים (שם, י״א וט״ו—ט״ז).

ובעקב הפורענות, אף־על־פי שהפעם היא באה ביחוד על בבל, אוחזת גאולת-ישראל. בשלשה פסוקים קצרים מוצעים כאן כמעט כל היעודים המשיחיים העיקריים, שהם מתאימים לאותם, שראינו למעלה בנבואותיו של ישעיה השני:

ה׳ ירחם על עמו ויבחר עוד פעם בישראל ויניחו על אדמתו (שיבת-ציון); ואז יִלָּוה גם הגֵר עליו ונספח על בית-יעקב (קבלת-גרים, כמו שכבר ראינו בישעיה השני); העמים יקחו אז את בני-ישראל ויביאום לארצם (דבר זה מטעים גם ישעיה השני), ובני-ישראל ינחלו אותם על אדמת-ה׳ בתור עבדים ושפחות (שיעשו בשביל ישראל כל מלאכה: ירעו את צאנם ויהיו אכריהם וכורמיהם, כמו שמצאנו בישעיה השני); ואז יהיו בני-ישראל שובים לשוֹביהם ורודו בנוגשיהם (כנ״ל). ואז ינוח ישראל מצרותיו ומשעבודו הקשה ושלום יהא בארצו (י״ד, א׳—ג׳).

אלה הם כל היעודים המשיחיים, שאנו מוצאים בשני הפרקים הללו. בפרטיות יתרה

אינם באים כאן מפני ש„משא" זה הרי בא בעצם וראשונה על בבל, ואף דרך-אגב נזכרה כאן גאולת-ישראל, שהיתה כרוכה במפלת-בבל.

וכאן המקום אף לפרקים כ"ד—כ"ז ול"ד—ל"ה. הם אינם שייכים לישעיהו הראשון לא על-פי תכנם ולא על-פי לשונם [1]). לפנינו בפרקים כ"ד—כ"ז זמן מלא מהומה ומבוכה, כשֶׁכל הארץ חורגת ממסגרותיה (כ"ד, א'—ג' וי"ז—כ'). „מלכי-האדמה" סובלים הרבה, הם נאסרים כ„אסיר על בור" (שם, כ"ב), ואלהים עורך „לכל העמים" בהר בלתי-ידוע לנו „משתה-שמנים — משתה-שמרים" (כ"ה, ו'). יש כאן גם ציורים גליוניים (אפוקאלו׳פטיים) משונים (כ"ד, כ"א וכ"ג; כ"ו, א'), ויש רמזים לחדלון-המות ולתחית-המתים לעתיד לבוא (כ"ה, ח'; כ"ו, י"ט), ועוד [2]). ובפרקים ל"ד—ל"ה כבר ניכרת זו השנאה לאדום, שהיא פרי-השתתפותו של עַם-אָח זה בכבוש-נבוכדראצר.—ולפיכך נוטים רוב החוקרים לאחר את זמנם של פרקים אלה עד להריסות צידון בימי ארתחשסתא השלישי (348 קודם ספה"נ), או עד התנפלותם של הנביותיים (הנבטיים) על אדום (בשנת $560/_1$), ורוב החוקרים מיחסים פרקים אלו לזמן של כבוש אלכסנדר מוקדון (334) או גם (דוהם, מארטי—וּבֶרנפֶלד בעקבותיהם)—עד ימי החשמונאים יוחנן הורקנוס ואלכסנדר ינאי! [3]).—אבל לאחר כל-כך פרקים שלמים כאלה בנביאים (לא בכתובים!) הרי זה לעשות את כל דברי-ימיה הרוחניים של האומה הישראלית בלתי־מובנים. שהרי בן-סירא (מ"ח, כ"ד—כ"ה) כבר חשב בימיו את ישעיה הראשון והשני לספר אחד, כידוע,—ומי זה היה מֵעז בימים שאחריו להכנים לספר קדוש ומקודש זה פרקים, שנתחברו אך לפני זמן מועט?—על-כרחנו אנו אומרים, שאף פרקים מאוחרים אלה הם קדומים מאד.

לפי דעתי, הם נתחברו על-ידי ישעיה השני בתקופת-חייו היותר מאוחרת. בפרק הבא תתואר בפרטות המרידה של גוּמָתא, שהתחפש לאחיו ההרוג של כַּנְבּוּזִי (קאמבו׳זֶס) מלך-פרס, בשנת 522, שאז התקוממו עילם, בבל, מצרים, מדי, ארמניה ואשור, וכאילו כל העולם כולו חרג ממסגרותיו. לזמן כזה מתאים מאד הלך-הרוח, שהוא מתואר בפרקים כ"ד—כ"ז של ישעיה, ואין מן הצורך לחפש הלך-רוח כזה בזמן מאוחר דוקה. ומה שנוגע לפרקים ל"ד—ל"ה, הנה יודעים אנו מדברי-ימיה של אדום מעט כל-כך, עד שאפשר מאד, שאיזו התנפלות על ארץ זו קדמה לזו של הנביותיים משנת 561—560, או התנפלות זו גופה מצאה מקום לערך ארבעים שנה קודם-לכן, עוד בשנות-חייו האחרונות של ישעיה השני.

---

1) עיין על זה: Steuenargel, Einleitung in d. A. T, SS. 496—498, 504. א. קאמינקה (התקופה, XXII, 235—243; =Le prophète Isaïe, Paris 1925, pp. 60—65 (REJ, LXXXI, 27—42) מיחס את כל הפרשיות הללו לישעיהו הראשון, וכך האמנתי גם אני לפני כ"ד שנים, בהוצאה הראשונה של הספר הנוכחי; אך עיון יותר מעמיק ברוחן ולשונן של פרשיות אלו החזירני מדעה זו.

2) שכאן לפנינו שרידים ידועים מאמונות עממיות, שאפשר, מוצאן מבבל, ממצרים או מפרס,— הוכיח גרֶסמאן בצדק (Gressman, Urspr. d. isr.-jüd Eschatologie, SS. 190—192); אלא שהוא מפריז על מדת-חשיבותן של אמונות אלו בתוך השינויים העיקריים, ששינו אותן הנביאים לתכליתם המוסרית העליונה.

3) עיין: Marti, Das Buch Jesaja, 1900, SS. 182—183, 201—202, 248; ברנפלד, מבוא לכתבי-הקודש, II, רע"ב, ר"פ.

והיעודים המשיחיים שבפרקים הללו (כ״ד—כ״ז, ל״ד—ל״ה) הם מקוריים בתכנם ובצורתם, אבל סִכומם הכללי אינו רחוק כל-כך מזה שבשאר הנביאים.

החטא יגרור אחריו את הפורענות: „כי עברו תורות, חלפו חוק, הפרו ברית-עולם— על-כן אָלה אכלה ארץ ויאשמו יושבי-בה״ (כ״ד, ה׳—ו׳). ה׳ ירוקן את הארץ ויחריבה ואת יושביה יפיץ. הארץ תִבּוק וגם תִבּוֹז (שם, א׳ וג׳). הצרה תהא גדולה ולא יהא מנוס ממנה: הנס מקול הפחד יפול בפחת והעולה מתוך הפחת ילכד בפח (שם, י״ח). מלכי-האדמה יאוספו כאסירים אל בור ויסוגרו על מסגר (שם, כ״ב). ולא רק יושבי-הארץ ומלכי-האדמה יסבלו ביום-הפורענות, אלא אף הארץ עצמה: היא תתרועע, תתפורר ותתמוטט. היא תנוע כשכור ותתנודד במלונה, „וכבד עליה פשעה ונפלה ולא תוסיף קום״ (כ״ז, י״ט — כ׳). ולא רק על הארץ יפקוד ה׳ ביום ההוא, אלא גם על „צבא מרום במרום״ (כ״ד, כ״א). הלבנה תחפר והחמה תבוש מפחד-ה׳ ומהדר-גאונו כשימלוך בהר-ציון (שם, כ״ג). כאן לפנינו איזו בת־קול של אמונות עממיות-מו׳תולוגיות.

ואם גם מן האדמה ומצבא־השמים יִפָּרע ה׳ ביום-הדין, ודאי, אף שאר העמים, חוץ מיהודה וישראל, לא יִנָקו מן הפורענות. ה׳ יעשה „לכל העמים משתה-שמנים, משתה-שמרים — שמָנים ממוחָיִם, שמרים מזוקקים״ (כ״ה, ו׳); כלומר: הטוב, שינחיל לטובים, יהא המובחר שבטוב, והרע, שיחלק לרעים, יהא הקשה שברע. כי „קצף לה׳ על כל הגויים״; הוא „החרימם, נתנם לטבח״ (ל״ד, ב׳). „חלליהם יושלכו ופגריהם יעלו באשה ונמסו הרים מדמם״ (ל״ד, ג׳). אלהים יפקוד על אשור ומצרים: „ביום ההוא יפקוד ה׳ בחרבו הקשה והגדולה והחזקה על לויתן נחש בריח ועל לויתן נחש עקלתון, והרג את התנין אשר בים״ (כ״ז, א׳). אין לשכוח, שהמרידה של גויםתא חלה לאחר כבוש-מצרים וההרבתה על-ידי כנבוזי.—וגם אדום לא תִנָקה (ל״ד, ה׳—ו׳). ארץ-אדום תחרב לעולם: נחליה יהָפכו לזפת ועפרה לגפרית, קוצים יעלו בארמנותיה וחוחים במבצריה, ותנים ובנות-יענה יגורו בה (שם, ט׳ — י״ז). יום-נקם יהא זה לה׳, „שלומים לריב-ציון״ (ל״ה, ז׳, וח׳)—בימי חורבן-נבוכדראצר. — ואף ביום-נקם זה יסבול לא רק האדם, אלא גם הטבע: „ונמקו כל צבא-השמים, ונגולו כספר השמים וכל צבאם יבול״ (ל״ד, ד׳).

זהו החטא וזה ענשו הנורא!

אבל הפורענות תעורר לתשובה. הן אמנם, לא הכל ישובו; אבל חלק ישוב—הצדיקים ו„הזקנים״ והטובים שבאומה: הם יהללו את ה׳ וירונו בגאונו (כ״ד, י״ג—י״ד). ה׳ ימלוך בהר-ציון ויתן לזקניו כבוד (שם, כ״ג). הוא יסיר את חרפת־עמו מעל הארץ, יבלע את המות לנצח — את ההרג והאבדן של המלחמות בין הגויים [1]) — וימחה דמעה מעל כל פנים (כ״ה, ט׳).

וקבוץ-גלויות יהא בשעת-הגאולה. בני-ישראל ילוקטו אחד-אחד מכל הארצות, שכבר היו אז מפוזרים בתוכָן: מנהר-פרת עד נחל-מצרים (כ״ז, י״ב). „ביום ההוא יתָקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ-אשור והנדחים בארץ-מצרים והשתחוו לה׳ בהר-הקודש

1) כך צריך להבין ביטוי זה: קשה לחשוב, שכבר עלה על דעתו של הנביא, שבאחרית-הימים תתבטל גזירת מיתה, שנקנסה בה האנושיות.

בירושלים (שם, י״ג). חלקי-האומה, שנחשבו לפגרים מתים, יקומו לתחיה, כי הארץ תפלוט מקרבה את רפאיה אלה (כ״ו, י״ט)[1]. הגאולים ילכו במסלול טהור[2], שיקָרא בשם „דרך-הקודש" מפני שלא יעבור בו טמא וגם אריה ופריץ-חיות לא יִמָּצא עליו (ל״ה, ח׳—ט׳). ואף האושר הגשמי יהא מרובה: גם במדבר יִבָּקעו מים ונחלים יֵרָאו אפילו בערבה (שם, ו׳) השרב[3]) יהא לאגם והארץ הצמאה—למעיינות שלמים (שם, ז׳).

ובזה הושלמה הרצאת הרעיונות המשיחיים של ישעיהו השני בתקופות השונות של פעולתו הנבואית או — אף של תלמידיו, שהלכו בעקבותיו, ועל-כן נקראו נבואותיהם על שמו.



1) כך צריך להבין את הפסוק: „יחיו מתיך, נבלתי יקומון" (כ״ו, י״ט). קשה לחשוב, שכבר רמז הנביא לתחית-המתים האישית. והרי זה כ„חזון בקעת-העצמות" של יחזקאל.

2) כך צריך לקרוא במקום „מסלול ודרך" שבכתוב זה (ל״ה, ח׳), מפני שהשבעים תרגמו ὁδὸς καθαρά, ומלת „ודרך" היא הִשָּׁנות המלה „ודרך" שבאותו כתוב („ודרך-הקודש") על-פי טעות-סופר. „מסלול מהור" מתאים להמלות „ודרך-הקודש" וגם „לא יעברנו טמא" שבכתוב זה.

3) עיין למעלה, עמ׳ 98, בהערה.

יג.

חַגַּי (520) וּזְכַרְיָה א׳—ח׳ (520—518) וט׳—י״ד (לערך 500—485).

ברשיונו של כורש ותחת הנהגתם של זרובבל בן שאלתיאל, בן-בנו של המלך יהויכין, ויהושע בן יהוצדק, בן-בנו של כהן-הראש האחרון שריה, ועוד עשרה ראשי בתי־אבות יָצאו באביב שנת 537 כחמשים אלף יהודים (ביחד עם העבדים והשפחות) מבבל לשוב לארץ-יהודה[1]). תנחומותיו של ישעיה השני לוו אותם על דרכם. הם חלמו את חלומותיו הנהדרים על המישור, שיהיו נעשים ההרים והגבעות, על אגמי-המים, שיפרצו-במדבר, על האילנות הנאים, שיצמחו בערבה. שיבת-ציון נצטיירה בדמיונם כתהלוכה חגיגית ותקומת האומה הישראלית — כמאורע עולמי גדול, שכל הגויים ישתומטו עליו. הם דִמו, הם האמינו, שהחוסן המדיני של העם השב לארצו יהא גדול מאד: „והיו מלכים אומניך"; והטוב הארצי יהא כמעט למעלה מן הטבע: „ויסדתיך בספירים".

היעודים הנפלאים הללו לא נתקיימו. הדרך היתה ארוכה וקשה ונמשכה כל ימי האביב והקיץ שנת 537. ורק בחודש תשרי אותה שנה הקימו השבים מזבח והעלו עליו עולות, ורק במרחשוון של השנה הבאה (537) הונח היסוד לבנין-המקדש ברשיונו של ששבצר הפחה ובהשתתפותם של זרובבל וישוע ושאר עולי-הגולה (עזרא, ג׳, ח׳; ה׳, ט״ו); אבל לא יותר מן היסוד, „כי באימה עליהם מעמי הארצות" (שם, ג׳, ג׳; השוה ד׳, ד׳—ה׳)[2]). והמצב, שמצאו בו השבים את ארץ-יהודה, ומצבם בארץ זו בתחילת התישבותם לא היו דומים אף במקצת לדמיונות-חקסם, שרקמו לעצמם על-פי חזיונותיו של

---

1) החכם הצרפתי מ. וורן (Vernes) וההולאנדי וו. ה. קוסטרס מחליטים, שלא היו שתי עליות (האחת בימי זרובבל וישוע והשניה בימי עזרא ונחמיה) והיתה רק עליה אחת — בימי עזרא ונחמיה, ואת הבית השני בנו לא עולי-הגולה, אלא הנשארים ביהודה אחר החורבן והריגת־גדליה. כי, לדעתם, אין התעודות שבסוף דברי־הימים ובתחילת ספר-עזרא (שבאמת אינן אלא אחת) ושבעזרא, ה׳, י״ג — ו׳, ח׳, נאמנות כלל. אבל עיין נגד דעה זו: S. Jampel, Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden, Breslau 1904 (Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums, 46. u. 47. Jahrgg., 1902—1903); י. קלוזנר, היסטוריה ישראלית, ח״א, הוצאה שלישית, אודיסה תרע״ט, עמ׳ 130—132.

2) חוקרים הרבה, ווילהויזן בראשם (עיין ספרו הנז׳, עמ׳ 155, הערה 4), מכחישים את ענין הנחת־היסוד לבנין־המקדש מיד אחר השיבה מבבל, שהרי חגי וזכריה אינם מזכירים דבר זה אפילו במלה אחת. ואין כאן מקום להאריך בזה, שהרי אין ענין זה חשוב לנושא הספר הנוכחי.

ישעיה השני, ואפילו לא על-פי אותם של יחזקאל. לתפוס בידם את כל ארץ-ישראל, כיעודי-הנביאים, — דבר זה לא היו השבים יכולים אפילו להעלות על דעתם. ומדינת-יהודה הקטנה היתה מוקפת זרים ושונאים. בצפונה של יהודה עד בית-אל יָשבו השומרונים, שאמנם, ברובם היו מבני-אפרים, שהתערבו בקולוניסטים האשוריים, אבל מפני שלא היתה להם ממלכה ישראלית במשך יותר ממאתַים שנה ואף מרכזם הדתי בית-אל נהרס על-ידי יאשיהו ומפני שלא נצרפו בכור-הגלות, נעשו זרים לבני-יהודה יותר ויותר; במערבה ישבו אשדודים — פלשתים מעורבים בעמים אחרים („וישב ממזר באשדוד", זכריה, ט', ו'), שהשפיעו על היהודים במרוצת-הזמן באותה מדה, שהרבה מבני-היהודים דברו אשדודית (נחמיה, י"ג, כ"ד); במזרחה ישבו העמונים, שמלכם בַּעלים התערב בעניני-יהודה עוד בימי גדליה (ירמיה, מ', י"ד); ובדרומה נתישבו האדומים, שאַף את העיר-הראשה היהודית העתיקה חברון תפסו בידם, כי, כפי הנראה, כבר התחילה אז תנועת הערביים בני-נביות, שלחצו את בני-עמון ואת האדומים והכריחום להדָחק לתוך גבולי יהודה וישראל[1]. גבעון בצפון וחברון בדרום כבר לא היו ליהודה. וכך נצטמצם כל הישוב היהודי על שטח של חמש מילין מדרום לצפון, בין חברון ובין בית-אל, ועל שטח של חמש מילין ומחצה ממזרח למערב, בין יריחו ובין לוד. ובתוך הגבולות הצרים והמצומצמים הללו ישבה „שארית-יהודה", שנשארה אחר חורבן הבית הראשון והריגת-גדליה, בלא מרכז מדיני ודתי ובלא חיים מסודרים. וכך נתערבה „דלת-עם" זו בעמים השכנים, התחילה מדברת בלשונם ומחַקה את מנהגיהם האליליים (עיין ישעיה, מ"ו וס"ה—ס"ו). והארץ היתה עזובה ועניה. לא היה במה למצוא שכר ו„המשתכר השתכר אל צרור נקוב" (חגי, א', ו'). המסים היו מרובים והכבידו ביחוד על העניים: היהודים שלמו „מדת-המלך" (או „מִנְדָה"—מַנְדַתְ באשורית), מַתָּן, כנראה, מס-הגולגולת, בְּלוֹ (כנראה, מס-האוכל—בַּר בפרסית) וַהֲלָךְ (אפשר, מס-הדרכים), וגם הוכרחו לתת את „לחם-הפחה", ובוודאי הפרישו גם תרומות ומעשרות להמון-הכהנים, שהיו החלק הרביעי מכל השבים. רחובות-ירושלים היו שוממים: לא נראו בהם ילדים אף לא זקנים[2]. הבטחון של החיים והרכוש לא היה גדול (זכריה, ח', י'). ו„הגולה" המיוחסת מאז (רק חשובי-האומה הוגלו בימי יהויכין), שנבדלה מן הנשארים ביהודה ונעשתה כעין מדינה בתוך מדינה, נתישבה רק בירושלים וסביבותיה. וכאילו כדי להגדיש את סאת-הצרות, באו שנות-בצורת זו אחר זו. כל אלה הם דברים רגילים וכמעט הכרחיים בכל קולוניזאציה חדשה, וכשאנו מַפְנים לבנו להישוב בארץ-ישראל שבימינו קשה לנו להתאפק מלקרוא: „הכל כבר היה!"; אבל הגולה הרי היתה מצפה לישועות ונחמות. יעודים משיחיים מזהירים הביאה עמה — והמציאות היתה ההפך הגמור מן היעודים הללו. וכך התחילו מטילים ספק ברעיון המשיחי כולו, וביחוד היו מפקפקים, אם גאולה היא

---

1) עיין על זה בפרטות: H. Graetz, Geschichte der Juden, II. 2, SS. 118—119, ולא כדעתו של ווילהויזן (עמ׳ 154—155), שהתחילה רק אחר-כך. ועיין: G. Hölscher, Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit, Berlin 1903, SS. 21—25.

2) דבר זה אנו למדים מהבטחותיו של זכריה (ח', ד'—ה').

זו. דבר זה אנו לְמֵדִים מתוך מה שהיהודים הוסיפו לצום בחודש-אב, זכר לחורבן (זכריה, ז׳, ג׳),—כאילו הוסיף החורבן להתמיד, כאילו הגלות עדיין לא פסקה... המצב היה רע מאד, יותר נכון — שפל מאד. זכריה מציין אותו בבטוי חריף ומצוין, שאין כמותו: „מי בז ליום-קטנות?״ (ד׳, י׳), אמנם כן! „יום-קטנות״, תקופה של מעשים קטנים ושל אנשים קטנים היתה תקופה זו. לא היו מאורעות גדולים ולא היו אנשים יוצרים. זרובבל, שהיה מבית-דוד, לא היה יכול לחולל גדולות כדי שלא לעורר חשד על עצמו מצד מלכות-פרס; ואפילו פחה ביהודה היה מתחלה לא הוא, אלא ששבצר, שקשה לחשבו לשֵם נרדף עם זרובבל, כמו שמרומז במקום אחד שבעזרא הגנוז (ו׳, י״ז) וכמו שחושב גרֶץ[1]); ויהושע בן יהוצדק היה, כפי הנראה, אדם בעל חסרונות מרובים, שהרי זכריה (ג׳, א׳—ה׳) מתאר אותו בתור „לבוש בגדים צואים״, ש„השטן עומד על ימינו לשטנו״... ובמצב של קטנות ושפלות כזה לא היה מקום למפעל גדול כבנין הבית השני. העם נשתקע יותר ויותר בחיי-חולין ונתיאש מן התקוה לחוסן מדיני ואושר רוחני.

ופתאום הופסק „יום-הקטנות״ על-ידי מאורעות גדולים, שאירעו, אמנם, לא ביהודה, אלא במֶטְרָפּולין שלה—במלכות-פרס. אחר כורש (559—529) מלך בנו כַּמְבּוּזִיאַ, כַּנְבּוּזִי בארמית[2]), קאַמבּוּזֶס ביוונית (529—522). בשנת 525 יָצא למלחמה על מצרים, שכבש אותה, ובוודאי עבר דרך ארץ-יהודה — והארץ העניה סבלה מזה הרבה. בשנת 522, כשעדיין לא שב כנבוזי מדרכו, נתקשר עליו הָמָגי גוֹימָתא, שהתחפש לאחיו ההרוג של כנבוזי — בַּרְדִיָּא בפרסית, סמֶרדיס ביוונית. כפי הנראה, חשב מָגי זה מחשבות לגזול את השלטון מפרס ולהשיב אותו למדַי; וכדי לחבב את מחשבתו זו על העמים הנכנעים לפרס, הקל מעולם של כל העמים הללו ושמט את מסיהם; ודבר זה גרם לכך, שכמעט כל המדינות נסו לפרוק עול-פרס מעל צואריהן. ובינתים מת כנבוזי בדרך לפרס והממלכה הגדולה נתמלאה פרעות ואי-סדרים מצד אחד ותקוות של גאולה קרובה וחירות מדינית מצד שני. התקוממו עילם, בבל, מצרים, מדי, ארמיניה ואשור (שלש אלו תחת הנהגתו של חֲשַׁטְרִיתְא), ואפילו פרס (תחת הנהגתו של ויזתא – Vahjazdata), ולסוף התקוממה בבל שנית (תחת הנהגתו של אַרַחָא). כל העולם כולו כאילו נתמלא רעש וכאילו חָרג ממסגרותיו.

אז התנשא דריוש הראשון (522 — 485). במשך שנת 522 — 521 הכה את סמרדיס-השקר, ובמשך שנות 521—519 שם קץ להמרידה הבבלית של נִדִנְתְּ-בֵּל (מתן-בעל, השוה „מתניה״ ו„מתתיה״), שנסגר בבבל ודריוש צר עליו במשך עשרים חודש. המרידות נמשכו עד שנת 516, ודריוש אומר על עצמו באחת מכְּתְבוֹתיו, שהוכרח להלחם בתשעה מתנשאים למלוך ולנצחם בתשע-עשרה מלחמות גדולות, עד שהממלכה נכונה בידו.

---

1) בספרו הנז׳, II, 2, עמ׳ 74, הערה 2. ולעומת זה חושבים את ששבצר לפחה ואת זרובבל למנהיג ווילהויזן בספרו הנז׳, עמ׳ 154, ושטאדי: B. Stade, Biblische Theologie des Alten Testaments. 1. Band. Tübingen 1905, S. 311.

2) כך שמו בכתבות הארמיות החדשות מן התקופה שאחר עזרא, שהוציא הפרופ׳ זאַכוי (עיין: „כתבות ארמיות מימי עזרא״ מאת ד״ר ש. דייכס ב„השלח״, XVII, עמ׳ 507).

שעה של מרידות במלכות השלטת היא תמיד שעת התעוררות ותקוה במדינות הנכנעות. ואף יהודה הקטנה חשבה מחשבות להעשות ממלכה כקדם. מלך היה מן המוכן: זרובבל היה מבית-דוד, ובעת ההיא כבר עמד בראש-העם אף בתור פחת-יהודה (חגי, א׳, י״ד). ובינתים כבר נעשה יהושע בן יהוצדק, בן-בנו של כהן-הראש האחרון, כהן-גדול. חסר היה רק — המרכז הדתי, שהיה צריך לקדום למרכז המדיני במדינה כיהודה החדשה, שנוצרה כמעט רק על-ידי התעוררות דתית כהנית-נבואית[1]. צריך היה, איפוא, להשתמש במקרה ולעורר את העם לבנין בית-המקדש, שזולתו אי-אפשר להם, להיעודים הנבואיים, להתקיים, וגם — לחזק את התקוה המשיחית למלך מבית-דוד ולכַוְנה לצדו של זרובבל. ודבר זה עשו שני הנביאים הראשונים של בית שני, חגי וזכריה.

חגי נתנבא בשנה השניה לדריוש (520), מראש־חודש אלול עד כ״ד כסליו, כשבעים שנה אחר החורבן וכשלש-עשרה אחר העליה הראשונה. אז היתה שעת-הכושר לבנות את בית-המקדש, שהרי מלכות־פרס היתה טרודה אז בענינים אחרים ונתנה להעמים את כל מבוקשם — ובלבד שלא ימרודו. אבל העם טען בעקשנות, שְׁשעת-המבוכות היא דוקה אינה „עת בית-ה׳ להבנות" (חגי, א׳, ב׳). ועל זה מתעורר הנביא בכעס גדול: „העת לכם אתם לשבת בבתיכם ספונים והבית הזה חרב?" (שם, א׳, א׳, ד׳). הבצורת והיוֹקר, שהיו אז, אינם בעיניו של הנביא אלא פורענות על החטא הגדול, שבית-ה׳ עדיין לא נבנה. ודבריו עשו פרי: בכ״ד אלול, כ״ג ימים אחר נבואתו הראשונה, התחיל הבנין. אבל מה שמסופר בעזרא (ג׳, י״ב—י״ג) על הרושם המעציב, שעשתה הנחת-היסוד בימי-ששבצר על אותם מזקני-יהודה, שראו עוד את הבית הראשון, מתואר גם על-ידי חגי (ב׳, ג׳) בכ״א למרחשון, כחודש לאחר שהתחיל הבנין. בעזרא אנו קוראים: „ורבים מהכהנים והלויים וראשי-האבות הזקנים, אשר ראו את הבית הראשון (ביסדו זה הבית) בעיניהם, בוכים בקול גדול, ורבים בתרועה בשמחה להרים קול; ואין העם מכירים קול-תרועת-השמחה לקול-בכי־העם", — תמונה טרַגית נשגבת, שמועטים כמותה בדברי-ימי-עולם ושעדיין היא ממתנת לצייר גדול, שיצייר אותה על בַּד לזכר-עולם; וכאן, בחגי (ב׳, ג׳), אנו מוצאים: „מי בכם הנשאר, אשר ראה את הבית הזה בכבודו הראשון, ומה אתם רואים אותו עתה? — הלא כמוהו כאין בעיניכם". אבל הנביא מתקומם להשקפה פֶּסימיסטית זו, קורא „חזקו!" לזרובבל, ליהושע ולכל עם-הארץ העוסקים במלאכת-הבנין ויעודים משיחיים מתמלטים מלשונו: אין בנין-המקדש אלא התחלה; הלא מאורעות גדולים מתחוללים עתה בעולם — סופם לקרב את כל הגויים אל בית-מקדש זה, שנראה לכם עתה כקטן ודל:

„עוד אחת מעט היא — ואני מרעיש את השמים ואת הארץ ואת הים ואת החרבה. והרעשתי „את כל הגויים, ובאו חמדת כל הגויים[2]). ומִלאתי את הבית הזה כבוד, אמר ה׳ צבאות. לי הכסף ולי „הזהב, נאום ה׳ צבאות[3]). גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון, אמר ה׳ „צבאות, ובמקום הזה אתן שלום" (ב׳, ו׳, ט׳).

---

1) עיין מה שכתבתי על ה„אוטופיה" המדינית של יחזקאל למעלה, עמ׳ 81—88.

2) השווה ישעיה, ס׳, י״א.

3) ובכן אין לבוז לבית-המקדש החדש על עניותו: חמדת־הגויים—כספם וזהבם — תעשירו לעתיד־לבוא.

לפנינו כאן רוב היעודים המשיחיים, שכבר הם ידועים לנו, אלא שהם באים בקצור נמרץ ובלא שלל-צבעי-הדמיון: יום-הפורענות, שבו יִפָּרע ה׳ מן הגויים (היהודים כבר „לקחו מיד-ה׳ כפלים ככל חטאותיהם״) ובו יסבול אף הטבע כולו; יראת-ה׳, שתמַלא את לבותיהם של כל העמים ושבסִבתה ינַשאו את בית-ה׳ בכסף ובזהב; חשיבותו של המרכז הדתי של ישראל, ולסוף — השלום, שיָבוא על האומה החביבה.

ובעקבותיה של הפורענות, שיפָרע ה׳ מן הגויים, יבוא המשיח, שאינו אלא זרובבל, ה„חוטר מגזע ישי״, בן-בנו של יהויכין מלך-יהודה:

„אמור אל זרובבל פחת-יהודה לאמר: אני מרעיש את השמים ואת הארץ, והפכתי כסא-ממלכות „והשמדתי חוזק ממלכות-הגוים, והפכתי מרכבה ורוכביה, וירדו סוסים ורוכביהם איש בחרב אחיו. „ביום ההוא, נאום ה׳ צבאות, אקחך, זרובבל בן שאלתיאל עבדי, נאום ה׳, ושמתיך „כחותם, כי בך בחרתי״ (ב׳, כ״א—כ״ג).

על-ידי המהומות במלכות-פרס, שהיו אז לרוב, כמתואר למעלה, אפשר יהא לזרובבל להיות מה שחדל להיות יהויכין זקנו, שעליו אמר ירמיה (כ״ב, כ״ד): „חי אני, נאום ה׳, כי אם יהיה כניהו בן יהויקים מלך-יהודה חותם על יד-ימיני, כי משם אתקנך״[1]).

כאן אנו מוצאים מדרגה חדשה של התפתחות הרעיון המשיחי. חגי אינו מתנבא לימים רחוקים. המשיח לא מעבר-לים הוא, אלא כבר הוא נמצא בתוך העם. היעודים המשיחיים יתקיימו לא „באחרית-הימים״, אלא מיד לאחר שיבָּנה בית-המקדש. ולא לפלא הדבר. ה„גולה״ הרי עדיין לא נשתקעה בחטא והיסורים מֵרקו את עוונותיה הקודמים; והנביא מוכרח היה להטעים, שהגאולה קרובה היא, כדי שלא יחשוב העם, שעדיין לא שָלְמָה „גלותו״, ואם-כן כל רעיון שיבת-ציון וכל מעשה בנין-המקדש אינם אלא טעות. לא! זמנה של הגלות כבר עבר, ובקרוב יבוא „יום-ה׳״ — לעובדי-האלילים, ואם רק יבָּנה המקדש, יבוא השלום הנצחי לעם-ישראל, שבראשו יעמוד זרובבל פחת-יהודה בתור מלך מבית-דוד.

אותם הרעיונות עצמם, אבל מורחבים ומבוררים, אנו מוצאים בח׳ הפרקים הראשונים של זכריה, שהתחיל מתנבא שני חדשים אחר חגי, במרחשוון 520 (זכריה, א׳, א׳), ויש לנו סמנו נבואה, שנסמנה „בשנת ארבע לדריוש״ (ז׳, א׳), כלומר, בשנת 518. הוא התחיל, איפוא, להנָבא כשֶכבר התחיל בנין-המקדש הודות להאגיטאַציה של חגי. אבל הוא היה צריך לעורר, שלא יפָּסק הבנין בסבת שטנתו של תַּתְּנַי, פחת עבר-הנהר, שחשד, כפי הנראה, את זרובבל ואנשי-שלומו במחשבות-מרד. אף-על-פי שתתני לא הפסיק את הבנין עד שתתקבל פקודה מדריוש והיהודים סמכו על רשיונו של כורש, שאמנם, אִשֵר אותו דריוש (עזרא, ה׳, ג׳—ו׳, י״ד)—, אף-על-פי-כן היה עָלול מאורע זה לרַפּות את הידים. וזכריה נלחם ברפיון-ידים זה על-ידי חזיונות משונים, שיָצא בהם בעקבותיו של יחזקאל. ולכל החזיונות הללו יש רק תכלית אחת: לנחם את העם ולחזק את ידיו. והוא מנחמו ומחזקו בהבטחה, שעל „הגויים

1) על הדבר האחרון כבר העיר B. Stade, Biblische Theologie des Alten Testaments, S. 315.

השאננים", שהם לוחצים וגוזלים את ישראל, תבוא פורענות גדולה (זכריה, א', ט"ו; ב', י"ב—י"ג): ואולם לירושלים ישוב ה' ברחמים, ביתו יִבָּנה בה וגבולי-העיר יתרחבו („וקו יִנָּטה על ירושלים"), והיא „תשב פרזות מרוב אדם ובהמה בתוכה" — וה' עצמו יהא לה לחומת-אֵש סביב ולכבוד יהא בתוכה (א', ט"ז; ב', ח' — ט'). ולא רק ירושלים בלבד; אף שאר ערי-יהודה תהיינה מלאות אדם וכל טוב (א', י"ז). ומארבע רוחות-השמים יבואו בני-ציון לארץ-אבותיהם (ב', י'—י"א). וגויים הרבה יִלָּוו אל ה' ויהיו לו לעם, ויהודה ינחל את חלקו על אדמת-הקודש (ב', ט"ו—ט"ז). ואושר רוחני גדול יהא בירושלים. היא תִקָּרא „עיר האמת" והר-ציון יִקָּרא „הר-הקודש". ועמים מרובים וגויים עצומים ויושבי ערים מרובות יבואו יחד לחלות את פני-ה' ולבקש את ה' צבאות בירושלים, ו„עשרה אנשים מכל לשונות-הגויים יחזיקו בכנף איש יהודי לאמר: נלכה עמכם, כי שמענו: אלהים עמכם" (ח', כ'—כ"ג). לפנינו היעוד הנפלא של ישעיה: „ונהרו אליו כל הגויים", אך מתואר בצורה יותר קוֹנקרֵיטית ומובטח לזמן יותר קרוב. — ואף האושר הארצי יהא גדול. קודם בנין-המקדש היו היושבים בירושלים מועטים וילדים וזקנים לא היו בה כמעט כלל, הבטחון של החיים והרכוש היה קטן מאד והמצב הכלכלי רע מאד. אבל לכשיִבָּנה המקדש יֵשבו זקנים וזקנות ברחובות-ירושלים ויְשַׂחקו בהם ילדים וילדות (ח', ד' — ה'). שלום יהא בארץ, „הגפן תתן פריה והארץ תתן את יבולה והשמים יתנו טַלָּם", ובני-ישראל יהיו לברכה בגויים במקום שהיו קודם-לכן לקללה, — אם רק ידברו אמת וישפטו צדק ויאהבו שלום (ח', ט'—י"ז). והגלות והחורבן יִשָּׁכחו לגמרם, עד שאַף הצומות יחדלו ויֵהָפכו „לששון ולשמחה ולמועדים טובים" (ח', י"ט).

גאולה שלמה כזו, כמובן, אינה אפשרית בלא מלך-משיח; ומלך זה הוא גם בעיניו של זכריה — זרובבל בן שאלתיאל בן יהויכין מלך-יהודה. בירושלים היו אז, כפי הנראה, שתי כתות, האחת דתית-לאומית, שהלכה אחר יהושע הכהן-הגדול, והשניה מדינית-לאומית, שהלכה אחר זרובבל הפחה. זו האחרונה, שהנביא זכריה היה קרוב אליה יותר, היתה מרַננת אחר יהושע, כאמור למעלה. הנביא משתדל להוכיח לה, שאין לתבוע תביעות מרובות מ„אוּד מוּצל מאש", והוא מנקה את יהושע מן הכתמים (בלשון הנביאית-המליצית: „הסיר הבגדים הצואים"), שמצאו בו בעלי-בריתו של זרובבל. אבל ביחד עם זה הוא אומר אל יהושע ואל רֵעיו: „הנני מביא את עבדי צמח" (ג', ח'). „צמח" בתור כנוי למשיח כבר מוצאים אנו אצל ירמיה (כ"ג, ה'; השוֵה ל"ג, ט"ו, שחסר בתרגום-השבעים): „והקימותי לדוד צמח-צדיק". כבר הוכחתי בפרק על ירמיה[1], שירמיה נתכַּוֵן בדברים אלה לצדקיהו, אלא שנבואתו לא נתקיימה. זכריה, שבקש לאַמת את נבואתו של ירמיה בדבר שבעים שנות-החורבן (השוה ירמיהו, כ"ה, י"א—י"ב וכ"ט, י' אל זכריה, א', י"ב), בקש לאַמת אף את נבואתו בדבר ה„צמח", שיצמח לדוד; ו„צמח" כזה ראה בזרובבל: הוא לא רק „זרע-בבל" („זֶרָ" באשורית הוא — „זרע" בעברית). אלא אף הצמח, שהצמיח ה' לעצמו. כי „ידי-זרובבל

---

1) עיין למעלה, עמ' 64—66.

יסדו הבית הזה וידיו תבצענה", ומי ש„בז ליום-קטנות" הלא צריך לשטוח למראה אבן-הבדיל של הבַּנאים בידי זרובבל, שהוא „צמח-דוד" (ד', ה'—י').

ובתור מלך-משיח מכתיר הנביא את זרובבל בכתר-מלוכה. ה„גולה", שנשארה בבבל, שלחה כסף וזהב, שהנביא עושה מהם „עטרות" (אם-כן שתים) ושָׂם אותן בראש-זרובבל ובראש-יהושע. אמנם, בזכריה (ו', י"א), שכתוב בו „עטרות" בלשון רבים, נאמר רק: „ושמת בראש יהושע בן יהוצדק הכהן הגדול"; אבל למה לו להנביא להכתיר את יהושע ב ש ת י ע ט ר ו ת? — אפשר היה לדמות, שזהו רמז לכתר הכהונה הגדולה וכתר הנשיאות המדינית, שנתאחדו בימי בית שני בידי הכהן-הגדול; אבל, אם-כן, לא יתישבו יפה הפסוקים הבאים: „ואמרת אליו (אל יהושע הכה"ג): כה אמר ה' צבאות לאמר: הנה איש-צמח שמו ומתחתיו יצמח ובנה את היכל-ה'; והוא יבנה את היכל-ה' והוא ישא הוד, וישב ומשל על כסאו, והיה כהן ל י מ י נ ו (כך צריך לקרוא במקום „על כסאו", שבא כאן עוד פעם בתור דיטוגראַפיה, כי בתרגום-השבעים אנו מוצאים: ἱερεὺς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ — „כהן על ימינו"), ו ע צ ת - ש ל ו ם ת ה י ה ב י ן ש נ י ה ם" (ו', י"ב—י"ג). כאן מדובר, איפוא, על ש נ י מנהיגים, ששניהם יוכתרו ב„עטרות". ומאחר שרק על זרובבל היה זכריה יכול לומר: „ובנה את היכל-ה'", שהרי כבר אמר: „ידי-זרובבל יסדו הבית הזה וידיו תבצענה"; ומֵאחר שה„צמח" שבזכריה ג', ח' יכול להיות רק זרובבל, שהרי הנביא אומר ל י ה ו ש ע, שה' „יביא את עבדו צמח", — ולסוף, מאחר שה„כהן יהא לימינו" של ה„צמח", שיבנה את הבית וישא הוד ויֵשב וימשול על כסאו, — בעל-כרחנו אנו אומרים, שאחת מן ה„עטרות" היא בשביל זרובבל בתור מלך-המשיח. ורק לאחר שלא נתקיימה נבואה זו וזרובבל ל א נעשה משיח, נמחק שמו ונשאר רק שמו של יהושע, שהוא נעשה אחר-כך בפועל מנהיג דתי ומדיני כאחד [1].

שינוי גדול חל, איפוא, ברעיון המשיחי בתחילת בית שני. היעודים הרחוקים נעשו קרובים — וגדלם נתמעט. המשיח נעשה קרוב ביותר בזמן ובמעלה: היה בן-דורם של בעלי-היעודים ולא הלך בגדולות, באופן שמעלתו העיקרית היתה — מוצאו מבית-דוד [2]). והתקוות לחוסן מדיני היו קטנות, וכאילו נתקצצו כנפיהן: מעוף-הדמיון של חגי וזכריה לא התנשא על ממלכה שפלה בארץ-יהודה הקטנה, שיסָפחו אליה גם השפלה והנגב (זכריה, ז', ז'). ואף ה א ו ש ר ה א ר צ י נצטייר בלא צבעים מזהירים ביותר. רק ה י ע ו ד ה ר ו ח נ י היה גדול:

---

1) עיין על זה בפרטות ספרו של E. Hühn, Die messian. Weissagungen, I, 62—64 (ביחוד הערה 5 לעמ' 63—64). ש ט א ד י (Biblische Theologie, I, 316). מ א ר ט י (Dodekapropheton, Tübingen 1904, SS.420—421), ש ט י י אֶ ר נ אַ ג ל (Einleitung, 1912, SS.642—643) ו ב ר נ פ ל ד (מבוא, II, תצ"ח) חושבים, שאין ל ה ו ס י ף את שמו של זרובבל אל שמו של יהושע, אלא צריך לשום את זרובבל ב מ ק ו ם יהושע ויש לקרוא רק „עטרת" ולא „עטרות" (או יש לתרגם „עטרות" — טבעות של עטרה), והנביא עשה רק עטרה א ח ת בשביל ז ר ו ב ב ל ב ל ב ד, ואחר-כך, כשלא נעשה זרובבל משיח, בא שמו של יהושע תחתיו בפסוק זה. ולא נראה לי: השמטה אפשרית היא יותר משינויים מכוונים.

2) אמנם, כבר הוכחתי, שאף י ש ע י ה ו י ר מ י ה ראו מתחילה את משיחיהם בבני-דורם ח ז ק י ה ו ו צ ד ק י ה ו; אבל המעלות, שיחסו שני נביאים אלה לשני המלכים, היו יוצאות מגדר הרגיל.

נבואתו של זכריה על העמים המרובים והעצומים, שילכו לבקש את ה׳, ועל עשרת האנשים מכל לשונות-הגויים, שיחזיקו בכנף איש יהודי, כמעט שאינה נופלת בתכנה מחזיונם הנהדר של ישעיה ומיכה, אלא שצבעיה אינם מבריקים כל-כך.

כל מה שדברתי עד עכשיו אינו מתיחס אלא לזכריה א׳—ח׳. מן זכריה ט׳ עד סוף-הספר אנו מוצאים נבואות, שהן שונות בתכנן ובסגנונן מן הנבואות שבשמונת הפרקים הראשונים במדה מרובה. מצד אחד, אנו מוצאים כאן הזכרת „בני-יון" (ט׳, י״ג) והעמדת ירושלים לעומת יהודה (י״ב, ב׳ וגם ו׳—ז׳, ועוד), התנגדות נמרצת לחנביאים בכלל, שהם מועמדים בשורה אחת עם „רוח-הטומאה" (י״ג, ב׳—ו׳), וגם אידיאל מאוחר מאד, שהגויים יעלו לחוג את חג-הסוכות וכל סיר בירושלים וביהודה יהא קודש לה׳ להקריב בו קרבנות ולא יהא עוד כנעני בבית-ה׳ (י״ד, ט״ז—כ״א). כל זה מוכיח, שלפנינו נבואות מאוחרות מאד.— ומצד שני מדובר בפרקים הללו הרבה על צור וצידון ואשור ועל אפרים ובית-יוסף (עיין כל הפרקים ט׳—י׳). וכדי להגדיל את המבוכה מובא במתיא (כ״ז, ט׳—י׳) הפסוק שבזכריה י״א, י״ג בתור דבר־ו של ירמיהו. על-כן הבדיל החכם האנגלי יוסף מיד (Mede) עוד בשנת 1653 בין זכריה א׳—ח׳ ובין ט׳—י״ד[1]. הרבה חשבו על-פי מתיא, שהפרקים האחרונים נתחברו על-ידי ירמיהו, ואחרים — מפני שנזכרו בט׳—י׳ „אשור" ו„אפרים" — שהם נכתבו עוד קודם מפלתה של מלכות-אפרים ובשעת שלטון-האשורים, ובכן — בתחילת ימי-נבואתו של ישעיה הראשון, שמזכיר את „זכריהו בן יברכיהו" (ישעיה, ח׳ ב׳). ולפי זה יהא זכריה הראשון, זה שבימי-ישעיה, בעל הפרקים האחרונים של ספר-זכריה, וזכריה השני, זה שבימי-חגי, — בעל הפרקים הראשונים של ספר-זכריה! —

אבל הזכרת השם יון, ההתנגדות העצומה להנבואה בכלל (שתיתה אפשרית רק כשֶׁזו הלכה ופסקה), הערצתו של חג-הסוכות, ועוד, מונעות אותנו מלחשוב כך. לפנינו בלא שום ספק נביא, שנתנבא אחר החורבן; אבל אימתי? —

סֶלִין ושֶׁמַיאֶרגאַגל[2]) חושבים, שזוהי נבואה קדומה משנת 740—730 קודם ספה״נ, שנעשו בה שינויים בימי שיבת-ציון או בימי-הדיאַדוכים. בּוּדֶי[3]) חושב, שיש למחוק את המלות „על בניך, יון" (זכריה, ט׳, י״ג) ושזכריה השני נתנבא במאה הרביעית קודם ספה״נ. שטאַדי[4]) מאחרו עוד יותר: לדעתו, משתקפים בפרקים ט׳—י״ד המלחמות של

---

1) גם ר׳ נחמן קרוכמאל ב„מורה נבוכי-הזמן", שער י״א (כתבי רנ״ק, הוצאת ראבידוביץ, עמ׳ קל״א) כבר הפריד בין שני החלקים של זכריה ויחס את זכריה ט׳ — י״ד לימיו של אנטיוכוס הגדול.

2) עיין: Steuernagel, Einleitung, SS. 644—646.

3) עיין בספרו הנז׳, עמ׳ 207 – 210.

4) עיין מאמריו החריפים בנידון זה במה״ע: Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, 1881, SS. 1—96; 1882, SS. 151—172, 275—309 והרצאתו הקצרה של היהן בספרו הנז׳, עמ׳ 70, בהערה. לדעה זו מסכים גם H. Cornill, Der Israelitische Prophetismus, SS. 166—168.— על-פי דעה זו כתב ש. ברנפלד את מאמרו „מלחמה בשלום" (לוח אחיאסף, תרס״ב, עמ׳ 31—32; ועיין עכשיו: „מבוא" שלו, II, תקי״ז—תקי״ב). ועיין מה שהשגתי על דבריו ב„השלח", כרך ט׳, עמ׳ 244—245.

ה„דיאַדוכים", יורשיו של אלכסנדר מוקדון, שאחר המלחמה על־יד איפסוס (301) התנפלו כמה פעמים על סוריה בכלל ועל ירושלים בפרט, „אשור" ו„מצרים" אינן כאן אלא סוריה (שהרי שם זה אינו אלא „אסוריה" — אשור, שנשתבש בפי היוונים ונעשה „סוריה") של הסיליקיים ומצרים של התלמיים; ובפרק י"ב יש למצוא אף רמזים להתנגשויות של דמים בין בני־יהודה ובין יושבי־ירושלים, שהתנשאו עליהם. על יסוד כזה מחליטים שטאַדי והרבה חכמים עמו, שהפרקים ט'—י"ד נתחברו בשנת 280. אבל יש מרחיקים ללכת אף משטאַדי. מאַרטי[1], למשל, מיַחס פרקים אלו לימי יונתן החשמונאי — לשנת 160 בערך, ופרק י"ב בכללו—לימי אלכסנדר ינאי, בעוד שפסוקים ז'—ח' של פרק זה נתחברו „רק בתחילת המאה הראשונה קודם ספה"נ"! ווילהויזן[2]) אינו מסתפק אף בזה ומיַחסם לימי יוחנן הורקנוס, שמשל בשנות 135—104 קודם ספה"נ! —

להלחם כאן באותם החוקרים, שהם יכולים לצייר לעצמם, שפרקים מספרי הנביאים האחרונים — לא מן הכתובים! — היו יכולים להתקבל לתוך קובץ־הנביאים עוד בימי יוחנן הורקנוס ואלכסנדר ינאי, אין מן הצורך: אפילו ספר דניאל, שקדם לימי־יונתן, לא נתקבל עוד לתוך קובץ־הנביאים ומצא מקום בתוך הכתובים. ואולם אף דעתו של שטאַדי אינה מכרחת. כבר אמרתי בפרק על ישעיה השני[3]), שהיוונים היו יכולים להיות ידועים לנביאי־יהודה עוד בימי־דריוש בתור יושבי האיים היוניים (שמזה נשאלה מלת „יון", שנתפשטה אחר־כך אף על ההֶלֶנים)[4]). וביחוד לאחר שמשנת 500 ואילך מרדו הערים היוניות בפרס על־פי הסתותיהם של היסטיאֶיאוס ממילֶת וחתנו אריסטאַגוראַס, ובעזרתם של בני־אתונה כבשו ושרפו את סאַרדֶס (ספרד), אבל הוכו על־ידי הפרסיים בשנת 494. ומשנת 492 ואילך נלחמו דריוש ויורשיו ביוונים בארצם כדי להנקם בהם על שתמכו באחיהם יושבי־האיים. אם נזכור, שֶׁלְמרידה זו קדמו המרידות בבבל, בפרס, ועוד, שתארתי למעלה, והמלחמות בתְּרַקיים ובסקו'תים (משנת 513 ואילך), נקל יהא לנו לשער, שהפרקים ט'—י"ד בזכריה נתחברו לערך בשנות 500—485, ואפשר, על־ידי אותו זכריה עצמו בזקנותו, שחבר את הפרקים א'—ח' בנערותו. הרי זוהי כל טעותם של חוקרי־המקרא, שהנביאים בעלי הספרים הקטנים הם בעיניהם כמלאכים הנבראים לשעתם, שאומרים שירה אחת וטובעים בנהר־די־נור. החוקרים הללו אינם יכולים לצייר בדמיונם, שאיזה נביא האריך ימים ותוכן־נבואותיו ואף הרצאתן נשתנו במרוצת־הזמן. אבל אם נשער, שזכריה נתנבא לא רק שתי שנים (520—518), אלא שלשים וארבעים שנה, אלא שכמה מנבואותיו הבלתי־חשובות כל־כך לא נשתמרו, או נבואתו פסקה לזמן ידוע כשֶׁלא אירעו מאורעות מצוינים ביותר, ואחר־כך התחילה מחדש לערך בשנות 500—485, בשעת המלחמות הגדולות של סוף ימי־דריוש, —

---

1) עיין ספרו (עבוד ספרו של אויגוסט קייזר): Geschichte der israelitischen Religion 5. Auflage, Strassburg, 1907, SS. 87, 218, 296, 299 ופירושו: Dodekapropheton, SS. 445—446.

2) עיין ספרו הנז', עמ' 262, הערה 1.

3) עיין למעלה, עמ' 106, הערה 3.

4) יחזקאל (כ"ז, י"ג) כבר ידע את יון בתור „רוכלת בנפש־אדם" ובכלי־נחושת עם צור.

הרי יובנו לנו הפרקים ט׳—י״ד בלא שום קושי[1]. כי בימים ההם, קודם ביאתם של **עזרא ונחמיה**, עדיין לא נפרדו השומרונים (בית-יוסף, אפרים) מיהודה לגמרם, ואפשר, שהיו שבים לארץ-ישראל גם בני-ישראל מגלות-אשור, כלומר, מן הגלות של עשרת-השבטים[2]; וזכריה, שכבר העיד **בודי**[3] עליו, שנמשך אחר יחזקאל, חלם זמן ידוע על התאחדותם של יוסף ויהודה כיחזקאל ממש ב„חזון-העצים״ שלו (יחזקאל, ל״ז, ט״ו—כ״ח). וראיה לדבר הוא — חזון שני המקלות, נועם וחובלים (זכריה, י״א, ז׳—י״ד), שמזכיר את חזון שני העצים המאוחדים ממש, אלא שיחזקאל עדיין יכול היה לחלום על **אהדות** בין אפרים ויהודה, בעוד שזכריה, ביחוד בתקופת-חייו המאוחרת, כבר הרגיש בדבר, שההתנגשות בין השומרונים ובין היהודים מוכרחת להביא לידי אותה ההתפרדות הגמורה, שבאה אחר-כך בימי עזרא ונחמיה, ועל-כן אמר: „ואגדע את מקלי השני, את החובלים, להפר את האחוה בין יהודה ובין ישראל״ (י״א, י״ד). וכך חִקָּה זכריה אף בתאור המלחמות, שילָּחמו הגויים על ירושלים ושתֵּאר בפרקים י״ב וי״ד, את מלחמות „גוג וכל אגפיו״ שביחזקאל ל״ח—ל״ט[4], בלא שרמז בזה על שום מאורע היסטורי — . השם „אשור״ נשתמר עדיין וציין אף את בבל ופרס, שאשור נעשתה חלק מהן, שכן אנו מוצאים בעזרא (ו׳, כ״ב) על השבים מן הגולה: „והסב לב **מלך-אשור** עליהם״, במקום „**מלך-פרס**״; ובמצרים ישבו אז הרבה יהודים, כמו שאנו יודעים עתה מן הפאַפירוסים הארמיים שנמצאו בסוֵנה, והנביא היה יכול לומר אז: „והשיבותים מארץ מצרים ומאשור אקבצם״ (זכריה, ט׳, י׳). ירושלים ויהודה היו אז עדיין בניגוד זו לזו, שהרי ה„גולה״ המיוחסת, שנתרכזה ביחוד בירושלים, עדיין לא הספיקה להתערב בנשארים בארץ מימי-נבוכדראצר, שיָשבו בשאר ערי-יהודה. הנבואה כבר הלכה ונתדלדלה אז (כמו שמוכיחים **חגי וזכריה** עצמו), ומתוך נחמיה (ו׳, ז׳,—י״ח) אנו רואים, שנתרבו בירושלים בימיו נביאים ונביאות שכוּרים; ובוודאי היו הרבה כמותם עוד עשרות שנים קודם-לכן: לעולם אין השלהבת כָּבָה מאליה פתאום, אלא היא מַבְלַחַת זמן מרובה וכשהיא נדעכת — היא מעלָה עשן וריח רע... אין להתפלא, איפוא, שזכריה הזקן (או השני) מתיחס בשלילה גמורה אל **הנביאים בכלל**: נביאים **אמתיים** מטפוסם של יחזקאל וישעיה השני עוד אינם, והנמצאים עשו להם אומנות מן הנבואה: „לבשו אדרת-שער למען כחש״ (זכריה, י״ג, ד׳). וחג־הסוכות, שיש לו ערך גדול בזכריה (י״ד, ט״ז—י״ט), יש לו חשיבות מיוחדת בימי נחמיה (ח׳, י״ג — י״ח), אבל בוודאי כבר נעשה חשוב בעיניהם של עולי-הגולה עם זרובבל, שעשו את דרכם הארוכה

---

1) אילמלא ידענו בבירור, ש**שלום יעקב אברמוביץ** ו„**מנדלי מוכר־ספרים**״ אדם אחד הם, כלום היינו מסכימים לכך, שאותו אדם, שכתב את „האבות והבנים״ ואת „תולדות-הטבע״ בבחרותו כתב את „בעמק־הבכא״ ואת „חיי־שלמה״, שהם שונים כל־כך מאלה הראשונים **בתכנם ובסגנונם כאחד**, בזקנותו? —

2) עיין על זה מאמרו של **י. ל. כצנלסון**: Вавилонское плѣненіе (Восходъ, Мартъ 1902, стр. 126—139).

3) בספרו הנז׳, עמ׳ 171.

4) בזה הרגיש אף **בודי**, שם, עמ׳ 208.

מבבל ליהודה בימי האביב והקיץ, ובוודאי עשו אז סוכות לצל מן השרב והשמש. — וכך מתישב הכל יפה, אם נחליט, שזכריה ט׳ — י״ד נכתב על-ידי אותו זכריה בזקנותו או על-ידי נביא אחר, שנקרא לו זכריה השני ושנתנבא לא קודם שנת 500, ולכל הפחות, לא אחר שנת 460, שאז כבר נתנבא בעל ספר-מלאכי ועזרא היה קרוב לבוא (458).

והרעיונות המשיחיים שבזכריה ח׳–י״ד מתאימים לגמרם לסערות-הזמן הכלליות מצד אחד ול„יום-הקטנות״, שנמשך ביהודה אף אחר גמר הבנין של בית-המקדש (ג׳ אדר, 515), מצד שני.

המרידות והמלחמות, שהתחוללו אז בכל מלכות-פרס, נותנות תקוה בלבו של הנביא, שקרוב „יום-ה׳״, שבו יהא נפרע מדמשק, צור וצידון, מעזה, אשקלון ועקרון (ט׳, א׳—ז׳). יהודה ואפרים ישובו מאשור וממצרים, שיורד גאונן ויסור שבטן, ויתחזקו ויהיו לגבורים כולם (י׳, ו׳—י״ב). ובני-ציון יתעוררו על בני-יוון (ט׳, י״ג). כלומר, בני-ציון יתעוררו לצאת למלחמה על פרס ביחד (בזמן אחד) עם בני-יוון, שנלחמו בפרסיים משנת 500 ואילך. ובני-ציון יִוָּשעו ביום ההוא. כי

ה׳ עֲלֵיהֶם יֵרָאֶה
וְיָצָא כַבָּרָק חִצּוֹ,
וַה׳ אֱלֹהִים בַּשּׁוֹפָר יִתְקָע
וְהָלַךְ בְּסַעֲרוֹת־תֵּימָן (ט׳, י״ד).

אז לא יהא עוד צבא נכרי בעיר בית-האלהים ונוגש לא יעבור עוד עליה (ט׳, ח׳). כי בית-יהודה יהא כסוס אדיר ערוך למלחמה ושריו ופקידיו ומלכו („פנה ויתד ונוגש״) יהיו משֶׁלו ולא משל זרים (י׳, ג׳—ד׳). ואף האושר הארצי יגדל: הדגן והתירוש ירבו בארץ (ט׳, י״ז), כי הגשם יבוא בעתו (י׳, א׳) ומים חיים יֵצאו מירושלים בקיץ ובחורף (י״ז, ח׳). והנביא מוסיף בהתרוממות-רוחו:

גִּילִי מְאֹד, בַּת־צִיּוֹן!
הָרִיעִי, בַּת־יְרוּשָׁלַיִם!
הִנֵּה מַלְכֵּךְ יָבוֹא לָךְ,
צַדִּיק וְנוֹשָׁע הוּא,
עָנִי וְרֹכֵב עַל חֲמוֹר,
וְעַל עַיִר בֶּן־אֲתֹנוֹת.

וְהִכְרִית [1] רֶכֶב מֵאֶפְרַיִם,
וְסוּס—מִירוּשָׁלַיִם,
וְנִכְרְתָה קֶשֶׁת־מִלְחָמָה,
וְדִבֶּר שָׁלוֹם לַגּוֹיִם.
וּמָשְׁלוֹ מִיָּם עַד יָם
וּמִנָּהָר עַד אַפְסֵי־אָרֶץ

(ט׳, ט׳—י׳).

---

1) כך צריך לקרוא במקום „והכרתי׳ מפני שלזה מתאמת מלת ו„דִבֵּר״ שבחצי־הפסוק השני ומתאים גם תרגום־השבעים: *ἐξολεθρεύσει*.

לממלכה רחבה מנבא זכריה כמלכות-דוד בשעתו: היא תשתרע מן הים-התיכון עד ים-סוף ומנהר-פרת עד אפסי ארץ-כנען[1]. אבל המלך, שיעמוד בראשה של ממלכה זו, יהא מלך צנוע (עני), שיבטל את המלחמה וידבר שלום אל הגויים. אם יהא מלך זה מבית-דוד אין אנו יודעים, אך מטה שנראה להלן יש לשער, שכן הוא: צאצאי-זרובבל שאפו לכסא-דוד כאביהם.—ולא למותר להעיר כאן, שהכתובים המשיחיים הללו היו חשובים מאד להתפתחותו של הרעיון המשיחי בקרב היהודים ואף בקרב הנוצרים: היהודים מצפים ל„עני ורוכב על חמור" שיבוא והנוצרים מחליטים, שהמשיח כבר בא בתור „עני ורוכב על חמור"[2].

אבל, ביחד עם יחזקאל, רואה זכריה (השני) את מלחמת-הגויים על ירושלים, שתבוא לאחר שיֵשב ישראל שאנן בארצו. מלחמה זו מתאר זכריה בפרקים י"ב וי"ד. כל העמים יאָספו נגד ירושלים ויהודה[3], אבל ה' ישמידם על-ידי אלופי-יהודה, שיבטחו בה' השוכן בירושלים (י"ב, ה'—ו' וט'). „ושפכתי על בית-דוד ועל יושבי-ירושלים רוח חן ותחנונים והביטו אֱלַי (כך צריך להיות במקום „אֵלַי", ובנ"א אֵלָיו) את אשר דקרו, וספדו עליו כמספד על היחיד, והמר עליו כהמר על הבכור" (י"ב, י'). כפי הנראה, נולד חזיון זה בדמיונו של הנביא בסבתו של איזו מאורע היסטורי בלתי-ידוע, שבו נפל חלל אחד ממנהיגי-העם על-ידי סיעת המעריצים את בית-דוד; אבל התלמוד[4] והברית החדשה[5] ראו בדברים הללו רמז למשיח — זה למשיח בן יוסף שיהָרג וזו לישו הנוצרי שנצלב. ה„משיח הסובל" מקורו בפסוק זה של זכריה ביחד עם ישעיה נ"ג.

יותר משיחית מפני שהיא יותר דמיונית היא המלחמה המתוארת בפרק י"ד. הגויים באים למלחמה על ירושלים, לוכדים את העיר, שוסים את הבתים ומטמאים את הנשים, אבל רק „חצי-העיר יֵצא בגולה ויתר העם לא יכרת מן העיר" (י"ד, א'—ב')[6]. וכמו במלחמות-גוג, כך אף הפעם ילָחם ה' עצמו לעצמו: הוא יעמוד על הר-הזיתים, ישליך על הגויים חצי-ההר ויניסם (י"ד, ג'—ה'), יגוף אותם מגפה גדולה, ישליח אותם זה בזה במהומה נוראה,

---

1) וכך במלה הוכחתו של גרֶסמאן (H. Gressmann, Ursprung d. israel.-jüdischen Eschatologie, 1905, S. 254), שהביטוי „מנהר (פרת) עד אפסי-ארץ (קצות-העולם)" יכול היה להביא אך בבבל. ארץ היא ארץ-כנען, וחמת בצפון היא גבולה של מלכות-המשיח גם לפי זכריה, ט', ב'.

2) מתיא, כ"א, ד'—ה' והמקבילות.

3) שטאדי וחבריו קוראים: „וגם עם (במקום „על") יהודה יהיה במצור על ירושלים" (י"ב, ב'), ועל סמך זה, וכן על סמך-הכתוב: „וגם יהודה תלחם בירושלים" (י"ד, י"ד) בנו בנין גדול, שיושבי-יהודה נלחמו בזמן מן הזמנים ביושבי-ירושלים. אבל, כפי הנראה, כוונתו של הנביא היא, ש„במצור על ירושלים" יהיו העמים גם על יהודה, כלומר, יתקוממו אף לשאר ערי-יהודה ויעלו עליהן, וגם יהודה תלחם בקרב ירושלים בעמים, וה' יושיע את אהלי-יהודה בראשונה כדי שלא יתנשאו יושבי-ירושלים עם בני בית-דוד, שהיו ביניהם, על עם-הארץ יושבי-יהודה (י"ב, ז'). עיין מה שכתבתי על זה ב„השלח", כרך ט', עמ' 244—245.

4) סוכה, נ"ב ע"א.

5) מתיא, כ"ד, ל'; יוחנן, י"ט, ל"ז; גליון-יוחנן (אפוקאליפסיס), א', ז'.

6) לפי י"ג, ח'—ט' ישאר בה רק פחות משליש, שהרי גם השליש יצורף ככסף ויבחן כזהב.

ואפילו את בהמותיהם יגוף עמהם, וירושלים תאסוף שלל גדול: זהב וכסף ובגדים לרוב (י״ד, י״ב — ט״ו). ירושלים תגדל מאד ותשב לבטח (י״ד, י׳—י״א). קודש יהא בה כל סיר וקודש תהא בה כל מצִלת-סוס, וכנענים לא יהיו עוד בבית-ה׳ (י״ד, כ׳ — כ״א). וכל הנשאר מכל הגויים, שצרו על ירושלים, יעלה מדי שנה בשנה לחוג את חג-הסוכות, ואלה שלא יעלו יקבלו את ענשם (י״ד, ט״ז—י״ט). „והיה ה׳ למלך על כל הארץ, ביום ההוא יהיה ה׳ אחד ושמו אחד״ (י״ד, ט׳).

אלו הם היעודים המשיחיים של נביא מאוחר זה. לאושר ארצי וחוסן מדיני הוא מנבא, אבל בלא הוד מדיני, בלא נצחונות מוהירים. לאושר רוהני הוא מנבא, להתפשטות-מלכותו של אלהי-ישראל בכל העולם, אבל דבר זה יתגלה במַה שקודם-לכן יפלו הגויים הצרים על ירושלים חמרים-חמרים והנשארים מהם יהיו מוכרחים לחוג את חג-הסוכות (עיין למעלה), וגם במַה שכל סיר וכל מצִלה בירושלים יהיו קדושים לה׳ וכנעני לא ימָצא עוד בביתו!...

כמה רחוקים אנו כאן מן היעודים הנשגבים של ישעיה וירמיה! —

י״ד.

יוֹאֵל (לערך 490—475) וּמַלְאָכִי (לערך 475).

כשם שהדעות נחלקות בנוגע לזכריה ט׳—י״ד, כך נחלקו בנוגע **ליואל בן פתואל**. סגנונו היפה ומה שנסדר בכתבי-הקודש בין הושע ועמוס נטעו בלבותיהם של המפרשים הישנים את הדעה, שהוא אחד מן הנביאים היותר קדמונים; ומה שלא נזכר בו מלך כלל, ולעומת זה נזכרו ונשנו ונשלשו הכהנים ו„משרתי-המזבח" (א׳, ט׳ וי״ג; ב׳, י״ז), נתן מקום למחשבה, שיואל הוא הקדמון שבנביאים ושנתנבא בימי **יהואש בן אחזיה** מלך-יהודה (836—796), שנעשה מלך בן שבע שנים ועד שבָּגר נהג את הארץ יהוידע הכהן (מלכים ב׳, י״ב, א׳—ד׳)[1]. אבל דבר זה אינו אפשרי. ראשית, לא נזכרה ביואל מלכות-ישראל כלל[2]; שנית, יואל מטעים וחוזר ומטעים לא רק את חשיבותם של הכהנים, אלא גם—מה שאין מנחה ונסך בבית-ה׳ (א׳, ט׳, י״ג וט״ז), כאילו היה זה עיקר-האסון; שלישית, אנו מוצאים בו: „חוסה, ה׳, על עמך **ואל תתן נחלתך לחרפה למשל בם גויים, למה יאמרו בעמים: איה אלהיהם?**" (ב׳, י״ז),—מה שאנו מוצאים במזמורי-תהלים שאחר החורבן ממש; רביעית, יהודה וירושלים הם גם ביואל (ד׳, א׳ וכ׳) כעין שני חלקי-אומה נבדלים; חמישית, נזכרים ביואל (ד׳, ו׳) „בני-היונים", שלהם מוכרים הצורים והצידונים והפלשתים את היהודים; וששית, נאמר ביואל: „והיתה ירושלים קודש וזרים לא יעברו בה עוד" (ד׳, י״ז),—משמע, שכבר עברו בה זרים פעם אחת, מה שאירע בימי-**נבוכדראצר**.—על יסוד כל אלה ועל יסוד המלים: „בעיר ישוקו, **בחומה ירוצון**" (ב׳, ט׳) מחלישים רוב החוקרים

---

1) בדעה זו מחזיק עוד, ביחד עם רש״י ואברבנאל, גם החוקר החפשי **קאשטילי** בספרו: IL Messia secondo gli Ebrei, p. 83, annot. 1.

2) כדי לצאת ממבוכה זו מחזיק **י. י. ב״צ ווינקופ**, בעל הפירוש ליואל שב„תנ״ך עם פירוש מדעי", הוצאת **א. כהנא** (קיוב תרס״ז, עמ׳ 60), בדעתו של בעל „סדר-עולם", שיואל נתנבא בימי-מנשה, אחר הגלות של עשרת-השבטים; וחוקרים אחרים חושבים, שיואל נתנבא בקטנותו של **יאשיהו** ולאחר זה, כשעברו הסקו׳תים קרוב לארץ-יהודה בשנת 627 (עיין: Ed. König, Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments, Stuttgart 1923, SS. 205—213), והסקו׳תים הנ הם הארבה, שמתאר יואל על דרך-המליצה. אבל — מלבד מה שהארבה מתואר כארבה ממש — הרי אפשר לישב כך רק קושיה אחת: מה שלא נזכרה מלכות־ישראל בספר יואל — ושאר הקושיות המובאות בפנים במקומן הן עומדות.

החדשים, שיואל נתנבא אחר בנין-החומה על-ידי נחמיה, לערך בשנת 400[1]). אבל, לדעתי, אין לאחרו כל-כך: חמשים שנה אחר עזרא ונחמיה קשה היה לכתוב בלשון נפלאה כזו, אף-על-פי שיש להסכים לדעתם של האומרים, שיואל מְחַקה את הנביאים הקדמונים ומשתמש במליצותיהם הקדומות כמו שהמשוררים בימינו משתמשים ב„אַרְכַאיסמים" (עיין להלן). על-כן נראה לי, שיואל הוא נביא קדום יותר, והוא עומד בין ישעיה השני, בעל הלשון הצחה והעשירה כל-כך, ובין עזרא ונחמיה, באופן שנבואותיו חלות קרוב לזמנן של נבואות-מלאכי. ושלש ראיות לי על זה: ראשית, לדבריו על יום-המשפט בעמק-יהושפט (ד', ט'—י"ז) יש דמיון לזכריה י"ד,—נבואה, שכמדומה לי, כבר הוכחתי, שנאמרה בסוף-ימיו של דריוש[2]); שנית, שנות-הבצורת, שמדבר עליהן יואל, נזכרות בחגי וזכריה, כמו שכבר ראינו, ועל בצורת על-ידי ארבה מדבר מלאכי בדברים ברורים: „וגערתי לכם באוכל ולא ישחית לכם את פרי-האדמה ולא תשכל לכם הגפן בשדה" (מלאכי, ג', י"א), וכן מוכיר יואל בדבריו: „ויוֹרֶד לכם גשם, מורה ומלקוש" (ב', כ"ג) את דבריו של זכריה (י', א'), שעל-פי תרגום השבעים (*καθ' ὥραν, πρώϊμον καὶ ὄψιμον*) יש לקרותם: „מטר [בְּעֵת מוֹרֶה וּ] מלקוש"; שלישית, בזכריה (ט', י"ג) מצאנו, כְּבְיואל ממש, את „בני-יון", וחוץ מזה מוצאים אנו בנחמיה (ה', ח') דברים ברורים אלה על מכירת יהודים לגויים: „אנחנו קנינו את אחינו היהודים הנמכרים לגויים כדי בנו", שהם מתאימים לגמרם לדבריו של יואל (ד', ו'): „ובני-יהודה ובני-ירושלים מכרתם לבני-היונים למען הרחיקם מעל גבולם"—. כל אלה ביחד נותנים לי רשות לחשוב, שיואל עומד באמצע בין ישעיה השני וזכריה ובין מלאכי ועזרא-נחמיה. שהמלה „חומה" שביואל אינה מוכחת, שנתנבא אחר נחמיה, כבר בארתי בפרק על ישעיה[3]): אפשר, שהכוונה כאן לחומה ארעית, שהיתה עוד לפני נחמיה, ואפשר, שהכוונה לכתלי-הבתים.

וכסגנונו של יואל, שהוא ערבוביה של חיקויי הנביאים הקדומים ושל מליצות מקוריות מאד, כך היעודים המשיחיים שלו: אף הם דומים בהרבה דברים אל אותם של הנביאים הקודמים ובהרבה באו להוסיף עליהם ולשנות מן המטבע שטבעו.

צפניה מדבר גם יואל על „יום-ה' הגדול והנורא", שיהא „יום חושך ואפלה, יום ענן וערפל" (ב', ב' וי"א; ג', ד') ושבא עתה ברמות הארבה לשחת את הארץ. אבל יום-ה' יבוא שנית:

וְנָתַתִּי מוֹפְתִים בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ: | הַשֶּׁמֶשׁ יֵהָפֵךְ לְחֹשֶׁךְ
דָּם וָאֵשׁ וְתִימְרוֹת־עָשָׁן; | וְהַיָּרֵחַ — לְדָם

לִפְנֵי בּוֹא יוֹם־ה' הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא

(ג', ג'—ד').

1) עיין Budde בספרו הנז', 211—213; Marti, Dodekapropheton, 1904. SS. 113 — 112. ואולם Steuernagel (Einleitung, 1912, SS. 613—615) חושב, שאי-אפשר למצוא זמן קבוע להתחברותו של ספר זה מפני שאין לנו שום נקודת-אחיזה לכך.

2) עיין למעלה, עמ' 120—126.

3) עיין למעלה, עמ' 104, הערה 2.

בזה הונח היסוד להציורים המבהילים מן השינויים הגדולים לרעה, שיעָשו בטבע בשעת „חבלו של משיח", כפי שנצטיירו בפרטות ב„ספרים החיצונים", באגדה התלמודית והמדרשית וב„ברית החדשה". — והנביא מעורר לתשובה: הוא מזָרז לשוב אל ה' בכל לב ובצום ובבכי ובמספד, לקרוע את הלב ולא את הבגדים (ב', י"ב — י"ג); ואז ירחם ה' על עמו ויתן לו גשמים בעתם ויַרבה את הדגן ואת פרי-העצים (ב', י"ח — כ"ז). זהו האושר הארצי. על אושר מדיני אין כלום — ומה היה יכול להיות על זה ב„יום-הקטנות" שבין בנין בית שני ובין ביאת עזרא ונחמיה? — ולעומת זה, גדול ורם הוא תאור האושר הרוחני:

> „והיה אחרי-כן אשפוך את רוחי על כל בשר, ונבאו בניכם ובנותיכם, זקניכם חלומות יחלומון, בחוריכם חזיונות יראו. וגם על העבדים והשפחות בימים ההמה אשפוך את רוחי" (ג', א'—ב'); „והיה כל אשר יקרא בשם-ה' ימלט, כי בהר-ציון ובירושלים תהיה פליטה, כאשר אמר ה', ובשרידים, אשר ה' קורא" (ג', ה').

לפנינו כאן לא רק גאולת-היהודים בלבד, כדעתם של הרבה מחוקרי-הנוצרים[1], אלא גאולה אוניוורסאַלית, גאולת „כל בשר". מובן מאליו, שיגָאלו רק הטובים והישרים שבכל האומות, ה„שרידים", שינצלו מ„יום-ה'" וממשפט-העמים[2], שכבר ראינוהו ביחזקאל ל"ט ובזכריה י"ד ושיואל מתאר אותו בצבעים היותר עזים.

בניגוד גלוי אל ישעיה (ב', ד'), שאמר: „וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות", אומר יואל: „כֹּתּוּ אִתיכם לחרבות ומזמרותיכם לרמחים" (ד', י'). יתאספו-נא כל העמים אל עמק-יהושפט, כי שם יֵשב ה' לשפוט את כל הגויים מסביב. „שִׁלחו מגל, כי בשל קציר" — אומר הנביא, והוא עצמו מבאר את משלו החריף הזה: „כי רבה רעתם" (ד', י"ג). המגל יקצור על ימין ועל שמאל והמונים-המונים יפלו בעמק החרוץ, עמק-יהושפט[3]. בשעת-המשפט יקדרו השמש והירח, והכוכבים יאספו נגהם (ח', י"א — י"ד). וכעמוס אומר יואל: „וה' מציון ישאג ומירושלים יתן קולו" (ד', ט"ז; הַשְׁוֵה עמוס, א', ב'), וירעשו שמים וארץ, מצרים תהא לשממה ואדום למדבר מפני ששפכו דם נקי בארץ בני-יהודה (ד', י"ט). זהו הציור הנהדר מ„יום-הדין", שנשאר חרות בזכרונם של הדורות הבאים ונצטייר ביחד עם „חבלו של משיח" בצבעים בהירים גם באגדה הישראלית וגם באגדה הנוצרית. — ואולם הנביא גם מנחם את עמו: בני-יהודה ישובו מן המקום, שנמכרו שמה (ד', ז'); „יהודה לעולם תשב וירושלים לדור ודור" (ד', כ'). כי „ה' מחסה לעמו ומעוז לבני-ישראל", והוא ישכון בציון, וירושלים תהא קודש וזרים לא יעברו בה עוד (ד', ט"ז — י"ז וכ"א). ובדברי-עמוס (ט', י"ג) וגם בדברי-יחזקאל (מ"ז, א'-י"ב) מתאר יואל כאן את האושר הארצי: „והיה

---

1) עיין היהן בספרו הנז', עמ' 68.

2) עיין קאשטילי בספרו הנז', עמ' 84—85.

3) אפשר, שכאן יש באמת שרידים של אמונות עממיות ורישומים מו'תולוגיים, כדעתו של גרֶסמאן (Gressmann, Eschatologie, 1905, SS. 187—188).

ביום ההוא יטפו ההרים עסיס, והגבעות תלכנה חלב, וכל אפיקי-יהודה ילכו מים, ומעין מבית-ה׳ יֵצא והשקה את נחל-השטים (ד׳, י״ח)[1].

נר-הנבואה טרם יכבה. היעודים המשיחיים של יואל בציוריהם מ„חבלו של משיח׳ ומ„יום-הדין״ הִפרו את האפוקאַלו׳פטיקה הישראלית שב„ספרים החיצונים״ (שהונחה ביסודה של הכריסטולוגיה כולה) ושבתלמוד ובמדרש במדה שאין למעלה הימנה.

ונר-הנבואה כבה זמן מועט אחר יואל. הנביא האחרון, שעדיין הוא ראוי לשֵם זה, הוא הנקרא בפינו בשם מלאכי מפני שאין אנו יודעים את שמו האמתי. שאין „מלאכי״ שם-עצם פרטי ושהוא שאול מן הפסוק „הנני שולח מלאכי״ (מלאכי, ג׳, א׳).— דבר זה נראה מטה שבתרגום-השבעים אנו מוצאים בראש הספר מלאכי (א׳, א׳): „ביד מלאכו״ במקום „ביד מלאכי״. בתלמוד[2]) אנו מוצאים: „מלאכי זה עזרא״, ודבר זה הוא אמת ביחס אל מלת „מלאכי״ שבפסוק ג׳, א׳, שהרי המלאך, „מלאך-הברית״, שהמתין לו הנביא הידוע לנו בשם „מלאכי״, היה בפועל עזרא הסופר — אחת היא, אם נתכַּוֵן בעל ספר מלאכי לעזרא עצמו או לשליח אחר, שיעלה לארץ-ישראל במלאכות-ה׳; אבל מה היה שמו של בעל הספר מלאכי עצמו אין אנו יודעים עד היום.— ולעומת זה משתקפים בספר-מלאכי הזמן, שבו נתנבא הנביא, והמצב החמרי והרוחני של ישראל בזמן זה כְּבְמַרְאָה שקופה.

בית-המקדש נשלם בשנת 515 — ועדיין לא נתקיימו היעודים המשיחיים של יחזקאל וישעיה השני ואף לא — של חגי וזכריה. השעבוד נמשך והלך. זרובבל לא רק לא נעשה משיח, אלא הוכרח לפַנות מקום ליהושע ונעלם לגמרו מעל במת ההיסטוריה הישראלית. „יום-הקטנות״ לא פסק. שנות-הבצורת התמידו והארבה היה בארץ אורח נִרְגָל (מלאכי, ג׳, ט׳ וי״א). וביחד עם זה לחצו הפַחות את העם על ידי מסים כבדים, עד שעדיין הרגישו היהודים את עצמם עבדים בארצם, שהיתה „מרבה תבואתה למלכים״ (נחמיה, ה׳, ט״ו; ט׳, ל״ו — ל״ז). ובעלי-הרכוש ובעלי-הקרקעות הגדולים מן היהודים עצמם היו מציקים אף הם להמון-העם והיו מְמַשְׁכְּנִים את נחלות העניים ואף את בניהם ובנותיהם (שם, ה׳, א׳—ח׳)[3]. זה היה המצב החמרי.— והמצב הרוחני לא היה טוב מזה. הכהנים היו „בוזי-ה׳״ (מלאכי, א׳, ו׳), הכשילו את הרבים, לא שמרו את דרכי-ה׳ ונשאו פנים בתורה. ועל-כן היו נבזים ושפלים בעיני-העם (ב׳, ח׳ — ט׳). העשירים חִזקו את שלטונם על-ידי ההתחתנות בשכנים התקיפים, באופן שהנשים העבריות נדחו מפני „בנות אֵל-נכר״ והיו באות „לכסות דמעה את מזבח-ה׳״ — לבכות בבית-המקדש על שנדחו מפני הנשים הנכריות (ב׳, י״א —

1) עיין גרסמאן, על „נחל-השטים״ שם, שם.

2) מגילה, ט״ו ע״א.

3) מצב מעציב זה, שהגיע למרום-קצו בימי נחמיה, ודאי, נתהווה במשך כמה שנים לפניו. עיין: S. Jampel. Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden, Breslau 1904, SS. 111—112. (MGWI., XLVII, 1903, S. 8).

(ט״ו) [1]. והעם, שהיה רואה את מפירי-הברית עשירים ותקיפים ומצליחים, היה מזלזל במצוות שבין אדם למקום: בקרבנות (א׳, ז׳—ח׳) ותרומות ומעשרות (ג׳, ח׳—י׳), וגם במצוות שבין אדם לחברו: היו בו „מכשפים ומנאפים ונשבעים לשקר ועושקי שכר שכיר, אלמנה ויתום ומַטי [דין] גֵר״ (ג׳, ח׳). ומעשים רעים אלה לא היו דברים שבמקרה ונעשים לתיאבון, אלא נעשו כמעט שיטה והיה בהם משום להכעיס: „באמרכם: כל עושה-רע טוב בעיני ה׳ ובהם הוא חפץ; או איה אלהי-המשפט?״ (ב׳, י״ז); „אמרתם: שוא עבוד אלהים ומה בצע, כי שמרנו משמרתו וכי הלכנו קדורנית מפני ה׳ צבאות? — ועתה אנחנו מאַשרים (מקנאים באשרם של) זדים, גם נבנו עושי-רשעה, גם בחנו אלהים וימלטו״ (ג׳, י״ד—ט״ו). דברי-מינות כאלה, שהיו תוצאת אי־התקיימותם של יעודי-הנביאים, הכו, כנראה, שורש עמוק בעם והנביא מוכרח להתווכח עם בעלי דברים כאלה. היו, אמנם, גם יראי-ה׳, שהנביא אומר, ש„יִכָּתבו [ב]ספר זכרון לפניו״ (ג׳, ט״ז); אבל הם היו המועט. המדינה הקטנה והצעירה היתה צפויה אל סכנה גדולה: היא היתה מתנוונית והולכת.

ולמצב נורא זה מתקומם הנביא בעל ספר-מלאכי, שנתנבא אחר הגמר של בנין-המקדש וקודם ביאתם של עזרא ונחמיה, לערך בשנת 475. הוא אינו מבדיל בין המצוות שבין אדם למקום ושבין אדם לחברו. הוא צועק חמס על הבזיון של הקדשים (קרבנות ומעשרות) ומגיע לידי כך, שהוא אומר: „מי גם בכם ויסגור דלתים (של בית-המקדש) ולא תאירו מזבחי חנם; אין לי חפץ בכם, אמר ה׳ צבאות, ומנחה לא ארצה מידכם. כי ממזרח שמש עד מבואו גדול שמי בגויים ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי ומנחה טהורה, כי גדול שמי בגויים״ (א׳, י׳—י״א); ולהלן: „כי מלך גדול אני, אמר ה׳ צבאות, ושמי נורע בגויים״ (ב׳, י״ד). רוב החכמים מבארים פסוקים אחרונים אלה כך: הנביא חושב, שמֵאחר שה׳, אלהי-יהודה, הוא באמת מלך העולם כולו, אם-כן הרי מה שמביאים העמים לאלהיהם אינם מביאים אלא לאלהי-יהודה [2]. אבל לי נראה, שהכוונה על הארצות השונות, שנפוצו בהן בני-ישראל והקריבו בהן קרבנות לה׳ על מזבחות ערוכים מחוץ לארץ-ישראל, וכנראה, הכניסו שם גֵרים תחת כנפי-היהדות, כמו שנראה מתוך הפאַפירוסים הארמיים מעצם ימי מלאכי, שנמצאו בסוֵנח שבמצרים [3].

וכדי שישובו בני-יהודה אל אלהיהם צריך שיבוא אדם גדול, מלאך שלוח מה׳, שיבדיל בין הטובים והרעים, בין החוטאים המרובים ובין יראי-ה׳ המועטים. מלאך זה, שיראי-

1) יש חושבים, שבפסוקים אלו מתנגד מלאכי לעזרא ונחמיה, שגרשו את הנשים הנכריות, ואם-כן היה בזמנם או אחריהם; אבל הדברים: „חלל יהודה קודש-ה׳, אשר אהב, ובעל בת אל-נכר״ (ב׳, י״א) מוכיחים, שהיהודיות היו נדחות מפני נכריות. ואף גם זאת ספק הוא, אם נכריות היו באות „לכסות דמעה את מזבח-ה׳״. דרך־אגב: עובדה זו, שהנכריות היו באות במקום היהודיות המגורשות, נוטלת מן המעשה הקשה של עזרא ונחמיה—גירוש הנשים הנכריות—את כל עוקצו ו„פראותו״. ואין כאן מקום להאריך.

2) עיין, למשל: E. Hühn, Die messianischen Weissagungen, I, 65; B. Stade, Biblische Theologie, S. 333

3) עיין מאמרו של ד״ר שמואל דייכס: „כתבות ארמיות מימי־עזראי („השלח״, כרך י״ז, עמ׳ 11, 506—508, 511). מעין זו היא עכשיו גם השקפתו של ברנפלד, מבוא לכה״ק, II, תקי״ז.

ה׳ מצפים לו שיבוא, יהא „מלאך־הברית" (כלומר, יפיץ את תורת־ה׳, שכבר היתה מצויה בידי טובי־הכהנים שבְּבָבל), יבוא פתאום אל היכל־ה׳ ויפַנה את הדרך לפני ה׳. כי הוא יהא „כאֵש-מצרף (מה נמרץ הבטוי הזה!) וכבורית-מכבסים" ויצרף ויטהר את הכהנים („בני-לוי") ויבור מהם את הכשרים שבהם, ואז תערב לה׳ מנחת יהודה וירושלים (ג׳, א׳—ד׳). והמשפט יבוא אז, — „יום-הדין", שכבר ראינוהו אצל יחזקאל, זכריה ויואל,—אבל הפעם לא יהא זה משפט בעמים, אלא משפט ביהודים: אלהים יֵראה אז, מה „בין צדיק לרשע, בין עובד אלהים לאשר לא עבָדו" (ג׳ י״ח). ולפני „יום-ה׳ הגדול והנורא" (כמו ביואל ממש) ישלח ה׳ את אליהו הנביא, ש„ישיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם", שהרי אילמלא כן אי-אפשר יהא להבדיל בין רעים לטובים וכל „הארץ תוכה חרם" (עיין להלן). ואז יהיו יראי־ה׳ סגולה לה׳ והוא יחמול עליהם כאב על בנו, ושמש-צדקה תזרח להם ומרפא בכנפיה, והם יבריאו וישמינו כעגלי-מרבק; ואולם את הזדים ואת עושי-הרשעה ילהט „היום הבא" כתנור שורף קש, והצדיקים ירמסו אותם ברגליהם, כי אֵפר יהיו הרשעים תחת כפותיהם (ג׳, י״ז—כ״א).

רוחם של מזמורי-תהלים המאוחרים כבר מרחפת על פני הדברים הללו, שהשלימו את הציור של „יום-הדין" לפושעי-ישראל.

וסוף-מלאכי הוא חתימת הנבואה כולה. אמנם, אינה נראית לי דעתם של כמה מן החוקרים החדשים, ששלשת הפסוקים האחרונים (ג׳, כ״ב—כ״ד) של מלאכי: „זכרו תורת משה עבדי וגו׳, הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא", וגו׳, אינם שייכים למלאכי כלל ואינם אלא חתימה כוללת לכל ספרי-הנביאים[1]; שהרי כל המשפט אין תכליתו אלא לבור את הטובים מן הרעים, כדי שלא „יכה [ה׳] את הארץ חרם"; ובכן צריך שיבוא נביא „להשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם", כדי להציל מה שאפשר להציל. ואל-נא נשכח, שבן-סירא (במקורו העברי, מ״ח, י׳) כבר יודע הוא, שאליהו הוא

...כָּתוּב נָכוֹן לָעֵת — לְהָשִׁיב לֵב אָבוֹת עַל בָּנִים,
לְהַשְׁבִּית אַף לִפְנֵי [חָרוֹן], — וּלְהָכִין [שִׁבְטֵי־יִשְׂרָאֵ]ל.

ובכן כבר נחשבו פסוקים אלו לקדומים מאד בימי בן-סירא (200 לפני ספה״נ)[2]. והנביא, שהמתין ל„מלאך-הברית", הכין את העם לקראת פרסום התורה בימי-עזרא והחשיב

---

1) עיין בודי, בספרו הנז׳, עמ׳ 175—178; שמאדי, בספרו הנז׳, עמ׳ 334—335.

2) עיין מה שכתב בעד שייכותם של פסוקים אלה למלאכי A. Kuenen, Historisch-kritisch Onderzoek, 11², 428 ונגד שייכותם למלאכי, Steuernagel, Einleitung, S. 650.

כל-כך את הקרבנות התמימים ואת הַפְרָשַׁת תרומות ומעשרות, היה יכול וצריך לסיים את נבואותיו בפסוקים: „זכרו תורת משה עבדי, אשר צויתי אותו בחורב על כל ישראל חוקים ומשפטים". ובכן אף פסוק זה אינו הוספה מאוחרת לשם חתימת קובץ-הנביאים.— אבל פסוק זה הוא חתימת-הנבואה: שעת התוכחה וההוראה לעת-מצוא היסטורית וחברותית של הנביאים עברה והגיעה שעתה של תורת-משה, שעל-ידי עזרא הוכרזה ונתקבלה בתור ספר מסדר את כל פרטי עניני-החיים של האומה כולה ומנהל אותה ביראת-ה' ובדרכי-יושר על-ידי מצוות מעשיות קבועות וצוויים מוסריים טבועים במטבע של חוקים מסוימים...

ט״ו.

מזמורי־תהלים מימי בית שני (לערך 538—104).

למעלה[1] דברתי על „מזמורי-הגלות שבספר-תהלים" ועל הרעיונות המשיחיים הגלומים בהם. אבל מזמורי-הגלות מועטים הם כמו שמועטים אף המזמורים שקודם הגלות. רוב מזמורי-תהלים נתחברו — ובזה קשה להטיל ספק לכל מי שמתיחס אל ספר-תהלים באופן מדעי, אפילו אם אינו מתלמידיו של ווילהויזן—בתקופה הפרסית (538—333) ומקצתם — אף בתקופה היונית (333—175), עד תקופת-החשמונאים. אם „עד ועד בכלל" או „עד ולא עד בכלל", כלומר, אם יש לנו מזמורי-תהלים אף מתקופת-החשמונאים הראשונה, קודם שנעשו למלכים (167—104) או לא,— זוהי שאלה, שעדיין היא מטתנת לפתרון. הריפור-מאַטור קאַלווין (1509 — 1564) החליט עוד לפני כמה מאות שנה, שמזמור מ״ד ראוי ליַחֵס לימי אנטיוכוס אֶפּיפאנס. במשך מאת-השנים האחרונה חִוּוּ את דעתם בעד מזמורים מימי החשמונאים מחכמי-העמים: היציג, אולסהויזן, רייס, קורניל, ווילהויזן, דיליטש, מאַרטי, סמֶנד, שירר, ועוד, ומחכמי-ישראל: ר״נ קרוכמאל[2], גרֶץ[3], צ״פ חיות[4] וש. ברנפלד[5]. נגד מציאותם של מזמורים מימי־החשמונאים בספר-תהלים חוו את דעתם מבין טובי החוקרים החדשים גֶזֶנְיוס, אֶוואַלד, דילמאַן, רוברטסון סמית, צ׳יין (למרות קיצוניותו בשאר חלוקת-המקורות), ועוד. האפשרות, שמזמורים מימי-החשמונאים יתקבלו לתוך ה„כתובים", מוכחת מתוך מה שנתקבל לתוכם ספר-דניאל, שלכל הפחות, חלק הגון ממנו נתחבר בימי אנטיוכוס אפיפאנס (עיין הפרק הבא); והאפשרות, שבימי-החשמונאים יחוברו מזמורים מעין אותם שבתהלים, מוכחת מתוך „תהלות-שלמה", שנתחברו בסוף ימי-החשמונאים (63 — 37 קודם ספה״נ), אבל כבר לא

---

1) עיין עמ׳ 87—88.

2) עיין: „מורה נבוכי־הזמן", הוצאת לבוב תרי״א, עמ׳ 130—136; כתבי רנ״ק, הוצאת־ראבידוביץ, עמ׳ קנ״ב—קס״א.

3) עיין „דברי־ימי־ישראל" בתרגומו של שפ״ר, ח״א, עמ׳ 349—350, ובספרו: Kritischer Kommentar zu den Psalmen, Breslau 1883.

4) עיין פירושו לספר־תהלים (תנ״ך עם פירוש מדעי, הוצאת א. כהנא), ז׳יטומיר תרס״ג (בכמה מקומות).

5) עיין: ש. ברנפלד, מבוא לכתבי־הקודש, III, עמ׳ צ״א, צ״ו—צ״ז, צ״ט, ק״ג—קי״ד, ועוד. כמה מזמורי-תהלים נוטה ברנפלד לאחר „אפילו עד לזמנו של הורדוס"!—

נתקבלו להוך ה„כתובים" מפני זמנם המאוחר ביותר[1]). ואולם, לעומת זה, רוב ההוכחות, שמזמורים אלו והללו הם בהכרח מימי־החשמונאים דוקה, אינן מכריעות. רוב החכמים חושבים למזמורים מימי־החשמונאים את המזמורים מ"ד, ע"ד, ע"ט ופ"ג; אבל אותם המזמורים מיוחסים על־ידי אחרים לזמן של גלות־בבל או להרדיפות מימי ארתחששתא אוכוס[2]). הראיה מהזכרת השם „חסידים": „בשר חסידיך" (ע"ט, ב'), „המותה לחסידיו" (קט"ז, ט"ו), „תהלתו בקהל־חסידים" ו„הדר הוא לכל חסידיו" (קמ"ט, א' וט'), שעל־פיה חושבים לחשמונאיים לא רק את ארבעת המזמורים הנזכרים, אלא גם את המזמורים קי"ג — קי"ט (ההלל הגדול) וקמ"ה—ק"ן,—ראיה זו היתה נחשבת למכרעת כל עוד שלא היה בידינו ספר בן־סירא במקורו העברי, שבו מסתיים מזמור אחד (בפרשה נ"א), שהוא דומה מאד בצורתו למזמור קל"ו בתהלים ובתכנו — לתפילת שמונה־עשרה שלנו, בפסוק: „וירם קרן לעמו, תהלה לכל חסידיו לבני־ישראל עם־קרובו הללויה!" כמו שמסתיים מזמור קמ"ח שבתהלים ממש[3]). על סמך זה ועוד על סמך של ראיות שונות מספר בן־סירא מחליט ר"ש שֶׁכֶטֶר, שאחור מזמורי־תהלים עד לימי־החשמונאים הוא, על־כל־פנים, דבר מוטל בספק גדול[4]). כמו שהקורא רואה, השאלה סבוכה היא הרבה ולא מחובתו של הספר הנוכחי היא לפתור אותה. לענינגו חשוב ביותר לדעת, מה הם הרעיונות המשיחיים, שנתבטאו באותם ממזורי־תהלים, שהם על־כל־פנים מימי בית שני.

וצריך לומר, שהם לא הוסיפו הרבה על מה שכבר מצאנו במזמורי־תהלים מימי גלות־בבל[5]). כמו במזמור פ"ט אנו מוצאים אף במזמור קל"ב (י"א — י"ח), שה' נשבע לדוד, שבָּניו יֵשבו על כסאו לעולם, ומשבועתו זו לא ישוב, אם רק ישמרו את מצוותיו. דוד ובניו הם משיחי־ה', ובציון, שבחר למושב לו, יצמיח להם קרן וישית עליהם את הנזר לאחר שילביש את אויביהם בושת (עיין גם י"ח, נ"א). על־פי רוב, ה' לבדו הוא כאן הגואל, בלא משיח אישי: בתקופות הפרסית והיוונית הרי לא היה מלך בישראל ובית־דוד כאילו עבר ובטל מן העולם, ועל־כן לא היה ברעיון המשיחי של תקופות אלו ובמזמורי־

---

1) עיין מבוא ל„תהלות־שלמה" בתרגום עברי של א"ש קאמינצקי („השלח", כרך י"ג, עמ 44—45).

2) עיין על זה: Schürer, III⁴, 203—205.

3) ראוי להעיר, שצ"פ חיות בפירושו למזמור קמ"ח חושב פסוק זה בתהלים (קמ"ח, י"ד) לנוסף בזמן מאוחר בלא שום יחס אל מציאותו בבן־סירא, נ"א.

4) עיין: S. Schechter, Studies in Judaism, Second Series, Philadelphia, 1908, pp. 42—54, ומאמרו של דוד כהנא: „ספר בן סירא במקורו העברי" („השלח", III, 134); ועיין גם־כן ספרו: חכמת שמעון בן סירא, ווארשה תרע"ב, מבוא, עמ' XII.

5) על הרעיון המשיחי בספר־תהלים עיין בפרטות: B. Stade, Die messianische Hoffnung im Psalter (Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1892, SS. 369—413); D. Castelli, IL Messia etc., pp. 50—76 (IL Messia nei Salmi).

תהלים — יצירותיהן הנאות — ערך גדול למשיח אישי. ולעומת זה מדובר בתהלים הרבה על נחמת-ציון ועל קבוץ-גלויות:

אַתָּה תָקוּם תְּרַחֵם צִיּוֹן,
כִּי עֵת לְחֶנְנָהּ, כִּי בָא מוֹעֵד;
כִּי רָצוּ עֲבָדֶיךָ אֶת אֲבָנֶיהָ
וְאֶת עֲפָרָהּ יְחֹנֵנוּ.

וְיִירְאוּ גוֹיִם אֶת שֵׁם־ה׳
וְכָל מַלְכֵי הָאָרֶץ—אֶת כְּבוֹדֶךָ.
כִּי בָנָה ה׳ צִיּוֹן,
נִרְאָה בִּכְבוֹדוֹ

(ק״ב, י״ד—י״ז)[1].

וכן אומר המְזַמֵּר: „אוהב ה׳ שערי-ציון מכל משכנות-יעקב" (פ״ז, ב׳). והוא מתפלל „הושיענו, ה׳ אלהינו, וקבצנו והצילנו מן הגויים — להודות לשם-קדשך, להשתבח בתהלתך" (ק״ו, מ״ז). קבוץ-גלויות הוא כאן, כמו ביחזקאל, קידוש-השֵׁם.

וגם מפורענות ויום-דין לעמים יודעים מזמורי-תהלים: ה׳ ישפוט תבל בצדק ועמים במישרים, ואז ירננו העמים, והארץ תגוש, ההרים ימַסו כדונג מלפני ה׳, כל עובדי-פסל המתהללים באלילים יבושו וכל האֵלים ישתחוו לה׳ (מזמורים צ״ו—צ״ט). ואז „יזכרו וישובו אל ה׳ כל אפסי-ארץ וישתחוו לפניו כל משפחות-הגויים". „כי לה׳ המלוכה" והוא „מושל בגויים" (כ״ב, כ״ח—כ״ט). ואז יתקבצו „עמים וממלכות לעבוד את ה׳" (ק״ב, ט״ז וכ״ד). זהו היעוד הרוחני הגדול, שהוא מצוי בכלל אף במזמורים י״ב, מ״ו, ס״ו, ס״ח, קי״ז, ועוד[2]. ולעומת זה נזכר היעוד הארצי בקצור נמרץ ולעתים לא-קרובות כל-כך והוא תלוי—כמו ביעודי-הנביאים ממש,— בצדק ובמשפט, שישלטו בעולם: כְּשֶׁיָּבוא ה׳ „לשכון כבוד בארצנו", „חסד ואמת יִפָּגשו, צדק ושלום יִשָּׁקוּ", „אמת מארץ תצמח וצדק משמים יִשָּׁקֵף", — אז „גם ה׳ יתן הטוב וארצנו תתן יבולה" (פ״ה, י׳—י״ג).

מזמורי-תהלים נתחברו על ידי משוררים קדושים, ששפכו בהם את מרי-שיחם וספרו את נגעי-לבבם הפרטיים. אבל כבר אמר דוד קַאשטילי[3]: „צרותיו הפרטיות (של בעל-המזמורים) לא מנעו אותו מלהתרומם עד לידי הסתכלות באותו הרע, שכל עמו סבל ממנו ומלצפות לעתידות יותר טובים בשביל עמו. ומלא אמונה באל צדיק וכל-יכול הוא מנבא ליום, שבו יִקָּראו כל העמים להאמין באמונה זו ויבואו עָדֶיהָ. ואז תהא לה׳ המלוכה השלמה, שבה יושפלו הגבוהים, כל אלה, שחייהם היו קרובים לאבדון, ישובו אל ה׳, ומדור לדור תשתמרנה האמונות הגואלות הללו". אלו הן „הצפִּיות (presentimenti) העדינות של המשוררים

---

1) עיין גם־כן י״ד, ז׳; נ״א, כ׳—כ״א; נ״ג, ז׳; ס״ט, ל״ו—ל״ז, ועוד.

2) עיין: D. Castelli, IL Messia, p. 76, annot. 1.

3) שם, עמ׳ 67—68.

הקדמונים לעם־ישראל — צפיות, שאין לבקשן קודם ירידתו המדינית וגם קודם שנעשתה מפלתו בתור בעל מדינה עומדת ברשות-עצמה בלתי-רחוקה ביותר. כי טבעי הוא הדבר, שאז דוקה צמחה הרגשה כזו (רוחנית ואוניוורסאַליסטית ביותר), שהיא שונה הרבה מן ההתכַּוְּצוּת היתרה של הדורות הקודמים: הצרה פעמים שהיא נוטעת בנפשות הגדולות את הדקוּת ואת האצילות של ההרגשה".

כאַראַקטיריסטיקה זו של היעודים המשיחיים שבתהלים קרובה היא לאמת.

ט"ז.

דָנִיֵּאל (167—164) [1].

אחר „יום-קטנות", שנמשך מימי עזרא ונחמיה כמעט עד אמצע ימי-הסיליקיים, חזר ובא „יום-גדולות". כי ה„קטנות" — למראית-עין — הכינו ואִפְשְׁרוּ את הגדולות. בסוף תקופת-הפרסיים (424—333) התנערה יהודה מעט-מעט משפלותה; במשך שלטונם של אלכסנדר מוקדון ויורשיו (333—301) ושלטון-התלמיים ביהודה (301—198) התחילה יהודה לפרוח, ובמשך שלטון הסיליקיים הראשונים (198—175) עשתה חיל ונתעשרה (בני-טוביה). וההצלחה החמרית גררה אחריה התפתחות רוחנית כבירה: אז נתחברו כמה מזמורי-תהלים, שיר-השירים וקהלת, אסתר ובן-סירא. ה„חכמה" הישראלית, שנעשתה אז מין הסתכלות בעולם עומדת באמצע בין תיאולוגיה, פילוסופיה והבנת-החיים, נתעמקה ונשתכללה על-ידי ההשכלה היוונית, שחדרה לתוך ארץ-ישראל. החיים הפרטיים נעשו יותר עשירים ויותר מלאים, רוָחה הורגשה בארץ וצר נעשה המקום להאריסטוקראַטיה הישראלית בין החומות, שהקיפו בהן עזרא ונחמיה את חיי-עמם. ההתיַוְנות, שגררו אחריהם החיים המיופים והמרווחים, הביאה גם לידי הפקרות מרובה: קבלת תרבות נכרית מתלַוָּה תמיד על-ידי שטחיות וקלות-ראש ידועה, שהרי קשה להדור אל תוך התרבות הנכרית, פרי התפתחותו ההיסטורית, תכונותיו הגזעיות ומסבות-חייו המיוחדות של העם הנכרי, ונקל מאד לסַגל את הסימנים החיצונים שלה. כך היה תמיד ובכל מקום, וכך היה אף ביהודה בימי התלמיים והסיליקיים. בימי סיליקוס הרביעי פילופאַטור (187—175) מסית פקיד בית-המקדש, שמעון שר-הבירה, את היליודורוס באוצר בית ה' ובחוניו השלישי, ובימי אנטיוכוס הרביעי אֶפיפאנֶס (175—164) קונה ישוע-יאזון את הכהונה הגדולה בכסף ומיסד „גו'מנסיון" בירושלים (171—147), ומֶנילאוס מרבה במחירה של הכהונה ומקבל אותה מידי המלך (171—170). אנטיוכוס בא לירושלים בדרך מסעו הראשון למצרים (170) ובוזז את בית-המקדש; ובשנת 168 הוא שולח לירושלים את אפולוניוס, שעורך מרחצאות של דמים בערי-יהודה, גורם להפר ברית באונס — לאחר שהרבה מתיַוְנים הפרו אותה ברצון, — מבטל את התמיד ומעמיד בט"ו כסלו (168) „שקוץ שומם" על-גבי

---

1) באמת ראוי היה לתת כאן את היעודים המשיחיים שבספר בן-סירא, שעל-כל פנים לא יאוחר משנות 200—180, ובכן קדם לספר-דניאל; אלא שאין אני רוצה לערבב את הספרים הגנוזים והחיצונים בספרים, שנתקבלו לתוך כתבי-הקודש.

המזבח, שבכ״ה כסלו מעלים עליו קרבן — חזיר. כל הארץ, שהיתה כמעט שקטה במשך שלש מאות שנה, מתמלאת אנקת-חללים. הבוגרים מתרבים, אבל ביחד עמהם — ה„חסידים" והקדושים, שנהרגים הם עצמם על „קידוש-השֵם", וה„מצדיקים את הרבים", כלומר, שמעוררים גם אחרים לעמוד על דעתם ולמות על קידוש היהדות, שכבר היתה אז תפיסת-עולם שלמה ונעלה. מתתיהו בן יוחנן חשמונאי קם בתור „מצדיק-הרבים" בחרב בכף (בין 166—167) ואחריו יהודה בנו, יהודה המכבי, שבמשך שתי השנים הראשונות לפעולתו המדינית (166 — 164) כבר הספיק לחולל גדולות ולהפליא בגבורתו את היהודים והסורים כאחד. עוד התאמצות מועטת — ויעלה בידו לכבוש את העיר והמקדש ולהשיב את היהדות לכבודה הראשון.

ובשעה הרת-גדולות כזו, כִּבְכל שעת אנשים גדולים ומאורעות יוצאים מן הכלל, טופיע ספר חדש וגדול, — גדול בערכו לשעה ולדורות. ספר זה הוא הוא המצוי בידינו בשם „ספר-דניאל".

יחזקאל (י״ד, י״ד וכ׳) מדבר על שלשה צדיקים: „נח, דניאל ואיוב"; ובמקום אחר (כ״ח, ג׳) הוא אומר לנגיד-צור: „הנה חכם אתה מדניאל". מן הפסוקים הללו יוצא ברור, שדניאל זה היה מפורסם באומה בימי-יחזקאל לצדיק וחכם גדול; היתָּכן, שזהו דניאל, שעליו מסופר בספר-דניאל (א׳, א׳—ו׳), שהובא לבבל בתור ילד „בשנת שלש למלכות יהויקים"?—יחזקאל גלה ביחד עם גלות-יהויכין והתחיל מתנבא בשנת חמש לגלות זו, וכפי הנראה, היה אז בן שלשים שנה (יחזקאל, א׳, א׳—ב׳), ועל כל פנים כבר לא היה אז ילד כלל; ובכן היה בכל אופן לא צעיר לימים מדניאל, — ואיך ידבר עליו כעל צדיק וחכם מפורסם בימיו ויזכיר אותו מיד אחר נח? —

ומחבר ספר-דניאל אינו יכול להיות נביא מימי-גלות-בבל ומזמן שיבת-ציון מכמה טעמים. ראשית, הידיעות ההיסטוריות שבדניאל בכל הנוגע לזמן של גלות-בבל ולמלכות-פרס מלאות הן טעויות מבהילות: כבוש-יהויקים על-ידי נבוכדראצר לא נזכר במלכים כלל, ומתוך דברי-הימים ב׳ (ל״ו, ו׳ וי׳) נראה, שעלה עליו נבוכדראצר לא בשנת שלש למלכותו, אלא בסוף-ימיו; בלשאצר הוא כאן בנו של נבוכדראצר ומולך אחריו (ב׳ י״א), בעוד שבאמת מלך אחר נבוכדראצר אויל-מרודך בנו ובלשאצר היה בנו-בכורו של נבו-נאיד; דריוש נקרא „מדיא" (ו׳, א׳) וה„מדי" (י״א, א׳) ו„דריוש בן אחשורוש מזרע מדי" (ט׳, א׳), בעוד שבאמת היה פרסי ולא היה בן-אחשורוש כלל וכלל; רק ארבעה מלכים יעמדו לפרס אחר דריוש המדי או ביחד עמו (י״א, ב׳), בעוד שבאמת מלכו אחריו עוד שבעה מלכים.— ולעומת זה אנו מוצאים בדניאל ח׳ וי״א את פרטי-המאורעות, שעברו מימי אלכסנדר מוקדון עד אנטיוכוס אֶפיפאנס, כמעט בדיוק. אנו מוצאים כאן את „מלך-יון", שכובש את מלכי פרס ומדי, ובמותו „תֵּחָץ מלכותו לארבע רוחות השמים" (ארבע המלכויות, שנוסדו אחר מותו של אלכסנדר מוקדון ואחרי מלחמות-איפסוס בשנת 301), את מלחמותיהם של „מלכי-הנגב" (התלמיים) עם „מלכי-הצפון" (הסיליקיים) מימי תלמי השני פילאַדֶלפוס (247—285) ואנטיוכוס השני תֵּיאוס (161 — 247) ואילך ואת מעשי אנטיוכוס הרביעי אֶפיפאנס בכל הנוגע למצרים וליהודה, את בטול-התמיד ונתינת „שקוץ שומם",

את „מרשיעי-הברית" ואת „משכילי העם המבינים לרבים", ואפילו את ה„עזר המעט", שנעזרו ה„משכילים" הללו על-ידי מתתיהו ויהודה (י"א, ז׳—מ"ב); ורק את סופו של אנטיוכוס אין בעל ספר-דניאל יודע ברור[1], וגם עדיין אינו יודע בדיוק את הזמן של חנוכת-הבית על-ידי יהודה המכבי[2]. כל אלה מוכיחים, שלפנינו לא נביא מן הזמן של גלות-בבל, אלא חוזה-חזיונות מימי אנטיוכוס אֶפיפאנס, שחבר את ספרו סמוך לשנת 164 קודם ספה"נ (לערך 166—167 קודם ספה"נ).

שנית, בספר דניאל נאמר, שהגיעה השעה „לחתום חזון ונביא" (ט׳, — כ"ד), — מה שאי-אפשר היה לומר בימי יחזקאל וישעיה השני; בו נקראים המלאכים בשמות פרטיים: „האיש גבריאל" (ט׳, כ"א) ו„מיכאל, השר הגדול העומד על ישראל" (י"ב, א׳; י׳, כ"א), ובו יש „שר מלכות-פרס" ו„שר-יון" (י׳, י"ג וכ׳); בו (י"ב, ב׳) באה לראשונה האמונה בתחית-המתים בצורה ברורה והחלטית; ולסוף, בו מהולל דניאל על שלא התגאל בפתבג-המלך וביינו והיה ניזון רק על-ידי זרעונים ומים (א׳, ח׳—ט"ז) ועל ש„כַוין פתיחן לַה בעליתֵה נגד ירושלם וזמנין תלתא ביומא הוא ברך על ברכוהי ומצלא ומודא קדם אלההּ" (ו׳, י"א).

שלישית, בלשונו העברית באו מלות מאוחרות מעין: „מקצת" (א׳, ב׳), „חַיֵב" (א׳, י׳), „חתך" במובן חרץ וגזר (ט׳, כ"ד), „רשם" (י׳ כ"א), „התָמיד" במובן „עולת-התמיד" (ח׳, י"א), ועוד; לשונו הארמית היא יותר חדשה מזו שבעזרא; ולסוף, יש בו מלות יווניות מעין „קיתרוס", „סומפוניה" ו„פסנתרין" (ג׳, ה׳)[3].

רביעית, ספר דניאל בא בתוך קובץ-הנביאים אחר יחזקאל רק בתרגום-השבעים, בעוד שבכתבי-הקודש העבריים, המקוריים, הוא בא לא בין הנביאים, אלא בין הכתובים — מה שמוכיח ברור, שנתחבר בזמן מאוחר, כשכבר היה קובץ-הנביאים חתום ומסוים; רק האיוונגליונים[4] קוראים למחבר-הספר „דניאל הנביא", בעוד שבספרות העתיקה שלנו אינו נחשב לנביא, ולכל הפחות, אינו נקרא בשם זה; ולסוף, בן-סירא, שמדבר הרבה על נח (מ"ד, י"ז—י"ח) ומזכיר את איוב (מ"ט, ט׳) ביחד עם יחזקאל[5], אינו מזכיר את דניאל (שבא ביחזקאל ביחד עם נח ואיוב, כנזכר למעלה) אפילו במלה אחת.

---

1) לפי י"א, מ"ה צריך אנטיוכוס למות בקרבת ארץ-ישראל, ובאמת מת בסוף שנת 164 בעיר פרסית רחוקה. עיין על כל זה: Budde, Gesch. der althebr. Litter., SS. 328—330; Steuernagel, Einleitung, SS. 560—661; ברנפלד, מבוא, II, ר׳א—רכ"ב; י. קלוזנר, היסטוריה ישראלית, I, 260—297; II, 1—26. ברנפלד מגיע עד לידי הסכמה עם לאגארד, שדניאל ז׳ נתחבר בימי מצור-ירושלים על-ידי אספסיינוס קיסר! (מבוא, II, רט"ו—ר"כ).

2) Schürer, III[4], 264—265, ולא כדעתו של Hühn, I, 77 Anm., שבדניאל ה׳, י"ד, כבר מרומזת החנוכה, שהרי באמת הדברים „ונצדק קודש" אינם אלא תקוה לעתיד, כשאר פסוקי-החשבונות, ולא הרצאת עובדה קיימת (עיין על זה: Marti, Daniel, 1901, S. 60).

3) עיין המבוא הקצר לפירוש ספר-דניאל של מאיר לאמברט (תנ"ך עם פירוש מדעי, הוצאת א. כהנא), קיוב תרס"ו.

4) מתיא, כ"ד, ט"ו; מארקוס, י"ג, י"ד.

5) עיין מה שכתב על זה ר׳ דוד כהנא במאמרו „בן-סירא העברי ונוסחאותיו" („השלח", XVIII, 366).

אם נשים לב לכל הדברים הללו בעל־כרחנו נודה, שדניאל הנזכר ביחזקאל או דניאל הנזכר בעזרא (ח׳, ב׳) בתור אחד משבי־הגולה ובנחמיה (י׳ ז׳) — בתור אחד מכורתי־האמנה והבאים על החתום, אי־אפשר שיהא מחבר הספר שלפנינו. המחבר האמתי של ספר זה חי בימי הרדיפות של אנטיוכוס אֶפיפאנס, כמו שהכיר דבר זה פורפו׳ריום (233—305 לפסה״נ) עוד לפני שש־עשרה מאות שנה ויותר[1]; וכדי לחזק את לִבּו של העם באמונתו, מצא לנחוץ לספר לו במגילות־מגילות, שדניאל, שאף עליו עברו רדיפות־על־דת ושאף המלכים שבימיו (נבוכדראצר, בלשאצר ודריוש) אסרו לקיים את המצוות, הראו חוצפה כלפי שמים ושללו את הכלים של בית־המקדש כאנטיוכוס בשעתו ממש, חזה מראש את הצרות, שתבואנה על ישראל, אבל כמו־כן צפה ברוח־הקודש, שלא תארכנה הצרות, וישועה קרובה לבוא[2]. וכך נעשה דניאל אב לשני מיני־ספרות חדשים, שהם צצים ככמהין ופטריות מימי־החשמונאים ועד מרידת בר־כוכבא: לה„ספרים החיצונים" בכלל, שנקראים בשם „פסידֶאֶפיגראַפים" על שום שהם מיוחסים לקדמונים (ספר־חנוך, ספר־ברוך, ספר עזרא ד׳, ועוד), ולהמין המיוחד של ספרים אלה, שנקרא בשֵׁם „גליונים" או „חזיונות" (אַפוקאלו׳פטיקה) על שנבואת־העתידות באה בהם בדמות „התגלויות", „חזיונות" ו„מראות" ומליצות־חידות, ובעוד שהם על צד־האמת סקירה לאחור, על מה שכבר היה, הם משתדלים להתראות כהשקפה על העתיד, כחזון־הבאות[3].

מתוך מה שאמרנו יוצא מאליו, שדניאל הוא כמעט כולו משיחי על־פי רוחו; ואולם משיחיות בעצם הן הפרשיות ב׳, ז׳—ט׳ וי״ב.

בפרשה ב׳ בא בתור פתרון חלומו של נבוכדראצר על־ידי דניאל „חזון ארבע מלכויות": מלכות ראשונה היא זו של נבוכדראצר (מלכות־בבל), השניה היא מלכות־מדי (בעל ספר־דניאל חשב, שדריוש המדי קדם לכורש הפרסי), השלישית — מלכות־פרס והרביעית — מלכות־יון, שתהא „מלכות חלוקה" („מלכו פליגה", ב׳, מ״א): מלכות־יון תתחלק למלכות־התלמיים ולמלכות־הסיליקיים. „וביומיהון די מלכיא אנון יקים אלה שמיא מלכו די לעלמין לא תתחבל ומלכותה לעם אחרן לא תשתבק, תדק ותסף כל אלין מלכְוָתא והיא תקום לעלמיא" [ובימי המלכים האלה יקים אלהי־השמים מלכות, שלא תהרס לעולם ומלכותה לא תעזב לעם אחר, תדק ותאַבד את כל המלכויות האלו והיא תקום לעולמים] (ב׳, מ״ד). מלכות זו היא המלכות העולמית המשיחית. והיא מתוארת בצבעים יותר בהירים בחלומו של דניאל שבפרק ז׳, שהוא ידוע בשם „חזון ארבע החיות".

ארבע חיות עולות מן הים. החיה הראשונה היא „אריה—מלכות־בבל, החזקה שבמלכויות;

---

1) דבר זה מסר לנו אחד מאבות־הכנסיה, הירונו׳מוס (Hieronymus, Prologus in Danielem).

2) יש דעה, שדניאל א׳—ז׳ נכתב, אמנם, בזמן גלות־בבל ולאחריה על־ידי דניאל הקדמון, ורק דניאל ז׳—י״ב נתחבר בימי אנטיוכוס. אבל קשה להסכים לזה, שהרי בדניאל ב׳ כבר נמצא „חזון ארבע המלכיות", שהרביעית מהן היא בוודאי מלכות־יון (Schürer, III⁴, 265), וחזון זה מקביל לגמרו אל דניאל ז׳ (Budde, SS. 332—333).

3) עיין על זה בפרטות: י. קלוזנר, ספרים חיצונים (אוצר־היהדות, חוברת לדוגמא, ווארשה תרס״ו, עמ׳ 97 ואילך).

השניה היא דוב—מלכות־מדי; השלישית נמר — מלכות-פרס, והחיה הרביעית, ש„היא משונה מכל החיות שלפניה", שהיא „נוראה ואיומה וחזקה מאד ושִׁני-ברזל גדולות לה, והיא אוכלת ומדיקה ורומסת ברגליה את הנותר ולה עשר קרנים" („חיוה רביעא, דחילה ואימתני ותקיפא יתירה, ושִׁנַּיִן די פרזל לה רברבן, אכלה ומדקא ושארא ברגלה רפסה, והיא משניה מן כל חיותא די קדמה וקרנין עשר לה"—ז', ז'), היא מלכות-יון. עשר הקרנים שלה הם עשרת המלכים, מן הידועים למחבר של ספר-דניאל, שמלכו מאלכסנדר מוקדון עד אנטיוכוס אֶפיפאנס, ולדעתם של רוב המפרשים הם: אלכסנדר מוקדון, סיליקוס הראשון (ניקאַטור), אנטיוכוס הראשון (סוטר), אנטיוכוס השני (תיאוס), סיליקוס השני (קאַליניקוס), סיליקוס השלישי (כרונוס), אנטיוכוס השלישי (הגדול), היליודורוס, סיליקוס הרביעי (פילופאַטור) ודימיטריוס הראשון (סוטר)[1]. בתוך עשר הקרנים הללו יוצאת „קרן אחרי זערה" (ז', ח') או, כמו שנאמר להלן בעברית, „קרן אחת מצעירה" (ח', ט'), שיש בה „עינים כעיני-איש" ו„פה מרבר גדולות" (ז', ח'), אבל ה' „עתיק-הימים" יושב על כסאו למשפט וספרים נפתחים, הקרן מדברת דברים גדולים, אבל מקול הדברים האלה (כלומר, בתור עונש עליהם) נהרגת החיה וגופתה אובדת ונִתֶּנת לשרפת-אֵש כולה, בעוד שבנוגע לשאר החיות עובר רק שלטונן, אבל נִתְּנה להן „ארכה בחיין עד זמן ועידן" (ז', ט'—י"ב). והוא מוסיף: „חזי הוית בחזוי ליליא וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתה הוה ועד עתיק יומיא מטא וקדמוהי הקרבוהי. ולֵה יהיב שלטון ויקר ומלכו וכל עממיא, אומיא ולשניא לה יפלחון, שלטנה שלטן עלם די לא יעדה ומלכותה די לא תתחבל" [רואה הייתי במראות הלילה, והנה עם ענני-השמים בא כבן-אדם והגיע עד עתיק-הימים ולפניו הקריבוהו. ולו נִתְּנו שלטון ויקר ומלכות וכל העמים, האומות והלשונות לו יעבודו, שלטונו שלטון-עולם, אשר לא יעבור, ומלכותו — אשר לא תחָרם] (ז', י"ג—י"ד). דניאל שואל מאחד מן העומדים לפני ה' להגיד לו פשר-דבר, וזה מבאר לו, שארבע החיות הן ארבעה מלכים (במובן מלכויות), ואחריהם „יקבלון מלכותא קדישי עליונין ויחסנון מלכותא עד עלמא ועד עלם עלמיא" [יקבלו את המלכות קדושי-עליונים ויירשו את המלכות עד העולם ועד עולמי-עולמים] (ז', י"ח).

הדבר ברור, ש„בר אנש עם ענני שמיא", שמלכותו היא מלכות-עולם, אינם אלא „קדישי-עליונין" אלה, שהרי פסוק י"ח אינו אלא ביאור לפסוק י"ד. לאחר שנצטיירו שאר העמים בעלי-המלכויות (הבבליים, המדיים, הפרסיים והיוונים) בתור חיות טורפות עולות מן הים, נצטייר עַם ישראל הכשר והמדוכא בתור בן-אדם בא מן השמים עם העננים. דבר זה לא יכחיש כל מבין פשוטו של מקרא[2]. אבל זמן מועט בערך אחר חבור ספר-דניאל

---

1) עיין פירושו הנז' של ר' מאיר לאמברט לדניאל ז', ז' (דף י"ד); Marti, Daniel, SS. 49—51.

2) לזה מתנגד Gressmann, Eschatologie, SS. 334—365, שאמנם, צדק בנוגע להיסודות המו'תולוגיים, שיש ב„בר־אנש עם ענני-שמיא", אבל לא צדק בהחלטתו, שהכוונה ב„בר אנש" כאן כבר היא למשיח מלכתחילה. ומכאן תשובה גם לדבריו של W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3 Aufl. herausg. v. Gressmann, Tübingen 1926, SS. 265—268; 352—355,

כבר חשבו בישראל, ש„בר-אנש" זה הוא המשיח. ואין שום תימה בדבר: „בן-אדם", שיגיע עד כסא-הכבוד ושינתנו לו „שלטון ויקר ומלכות" וכל העמים לו יעבדו ושלטונו יהא שלטון-עולם, — הרי אי-אפשר לו להיות אלא מלך-המשיח[1]). כך חושב בעל ספר חנוך הכושי (פרקים ל"ז — ע"א, שהם מן היותר קדומים) ועל זה מרמז ישו בכנויו „בן-האדם" שבאיוונגליונים[2]), ולפי דברי-האיוונגליסטים אמר, שֶׁלִּימוּת-המשיח „יראו את בֶּן-האדם בא עם ענני-השמים בשלטון ויקר רב" [3]). באמת אין בדניאל שום משיח אישי: עם-ישראל כולו הוא המשיח, שישלוט בכל העולם כולו שלטון-עולם. דבר זה מתבאר גם מתוך הפרטים על הקרן הקטנה בעלת ה„פה המדבר גדולות", שאינה, לפי הבֵּיאור שבדניאל גופו, אלא מלך עז ומחוצף. עליו נאמר: „ומלין לצד עלאה ימלל, ולקדישי עליונין יבלא, ויסבר להשניה זמנין ודת, ויתיהבון בידה עד עדן ועדנין ופלג עדן. ודינא יתב ושלטנה יהעדון להשמדה ולהובדה עד סופא. ומלכותא ושלטנא ורבותא די מלכְוָתא תחות כל שמיא יהיבת לעם קדישי עליונין, מלכותה מלכות עלם וכל שלטניא לֵה יפלחון וישתמעון" [ודברים נגד העליון ידבר ואת קדושי-העליונים ישחית, ויחשוב לשנות מועדים ודת, וינָתנו בידו עד מועד מועדים וחצי-מועד. ויֵשב המשפט ויעבירו את שלטונו להשמידו ולהאבידו עד הסוף. והמלכות והשלטון והגדולה של המלכויות תחת כל השמים נִתנו לעם-קדושי-עליונים, מלכותו מלכות-עולם וכל השלטונות יעבדוהו וישָׁמעו לו] (ז', כ"ה — כ"ז). ברור הדבר, שמדובר כאן על אנטיוכוס אֶפיפאנס, שהוא המלך היווני היחידי, ש„חשב לשנות מועדים ודת", וב„בר-אנש" הבא עם „ענני-שמיא" רואה דניאל את „עם-קדישי-עליונין", כלומר, את עם-ישראל כולו, שמתחלה ימָסר בידי אנטיוכוס „עד עִדן ועדנין ופלג עדן" (עיין למטה), אבל אחר-כך תִּנָּתן לו המלוכה המשיחית העולמית.

אותם הדברים מתבארים בלשון עברית בפרשה ח', שבה כבר מדובר על „מלך-יוון" (ח', כ"א) — אלכסנדר מוקדון — ועל „מלך עז-פנים ומבין חידות" (ח', כ"ג) — אנטיוכוס ה„משכיל", ש„השחית עצומים ועם-קדושים", שנשען „על שכלו" ו„בשלוה השחית רבים" (ח', כ"ד — כ"ה), ועל ידו „הורם התמיד והושלך מכון-מקדשו" (ח', י"א). ובפרשה זו יש גם כעין באור ל„עִדן ועדנין ופלג עדן": התמיד יהא מוסר והשקוץ („הפשע") השומם נחון על גבי המזבח „עד ערב בוקר אלפַּיִם ושלש מאות — ונצדק קודש" (ח', י"ג — י"ד), כלומר, אלף ומאה וחמשים יום, שהם קצת פחות משלש שנים ומחצה (שנות-לבנה), שהם „מועד מועדים וחצי", כמו שמתורגמים „עדן ועדנין ופלג עדן" לעברית בדניאל גופו (י"ב, ז').

---

1) זוהי סבתה הטבעית של הטעות הקדומה והכללית, שאין גרסמאן (שם, עמ' 337—339) ובוסי (שם, שם) יכולים להבינה.

2) הטעמתי מלת „מרמז" מפני שבהירות גמורה לא היתה יכולה להיות כאן, שהרי ביחזקאל משמשת מלת „בן־אדם" על־כל־פנים לא בהוראה זו (עיין: י. קלוזנר, ישו הנצרי, הוצאה שניה, ווארשה תרפ"ז, עמ' 266—268).

3) עיין: מתיא, כ"ד, ל'; מארקוס, י"ג, כ"ו; לוקאס, כ"א, כ"ז, ועוד.

ובסוף דניאל אנו מוצאים: „ומעת הוסר התמיד ולתת שקוץ שומם[1]) ימים אלף מאתים ותשעים. אשרי המחכה ויגיע לימים אלף שלש מאות שלשים וחמשה" (י"ב, י"א—י"ב). המספרים הללו הם יותר משלש שנים ומחצה ומאלף ומאה וחמשים הימים, שמצאנו למעלה. המספרים לא יכלו להיות מדויקים מפני שבעל-המספרים לא יָדע בדיוק, אימתי ינצח יהודה המכבי את הסורים נצחון מוחלט, באופן שתהא לו אפשרות לבוא לירושלים ולהחזיר לְיָשנו את התמיד המבוטל. ובכן נתחבר ספר-דניאל קודם חנוכת-הבית על ידי יהודה המכבי, כמו שכבר נאמר למעלה.

ודבר זה בולט אף מתוך פרשה ט׳. דניאל מספר, שבשנת אחת לדריוש בן אחשורוש „בָּן בספרים מספר השנים, אשר היה דבר-ה׳ אל ירמיהו הנביא למלאות לחרבות ירושלים שבעים שנה" (ט׳, ב׳)[2], הוא התפלל אז לה׳, שיָשיב אפו מעמו ומעירו. ואז בא „האיש גבריאל" „להשכילו בינה" בדברים הללו:

„שבועים שבעים נחתך על עמך ועל עיר-קדשך לכלא הפשע ולהתם חטאת ולכפר עון ולהביא צדק-עולמים ולחתום חזון ונביא ולמשוח קודש הקדשים. ותדע ותשכיל מן מוצא דבר להשיב ולבנות ירושלים עד משיח נגיד שבועים שבעה, ושבועים ששים ושנים יכרת משיח ואין [אָון] לו, והעיר והקודש ישחית עַם (השבעים קוראים עִם) נגיד הבא וקִצו בשטף (ובסופו יבוא הנגיד כנחל שוטף לבלע ולהשחית), ועד קץ מלחמה נחרצת שוממות (ועד שתכלה המלחמה עם עם-קודש יכָּרתו השקוצים השוממים). והגביר (גרֶץ קורא „והעביר", והכוונה לאנטיוכוס) ברית לרבים שבוע אחד, וחצי השבוע ישבית זבח ומנחה, ועל כנף (צ"ל „ועל כנם", עיין י"א, ל"ח) שקוצים משומם, ועד כלה ונחרצה תתך על שומם (עד שיבוא הקץ החרוץ על האליל)" (ט׳, כ"ד—כ"ז).

הגענו אל „ענין שבעים השבועים", שנכתבו עליו תלי-תלים של ספרים. רוב החוקרים החדשים מפרשים פסוקים אלה כך: דניאל רוצה להצדיק את נבואותיו של ירמיהו בדבר שבעים השנים, שאחריהן תשוב יהודה לקדמותה; נבואה, שלא נתקיימה במלואה, שהרי בימי מלכות פרס ויוון היתה יהודה מדינה קטנה ובלתי-חפשית ובימי אנטיוכוס תקפו הצרות והחורבן; ועל-כן חושב דניאל את שבעים השנים של ירמיהו לשבעים שמיטות, מה שכבר מרומז בסוף דברי-הימים ב׳ (ל"ו, כ"א). „למלאות דבר ה׳ בפי ירמיהו עד רצתה הארץ את שבתותיה, כל ימי השמה שבתה, למלאת שבעים שנה". שבעים שבועים (שמיטות) הם, איפוא, 490 שנה. מזה עברו „שבועים שבעה", כלומר, 49 שנים, עד כורש („משיח נגיד", כמו שמצאנו בישעיה, מ"ה, א׳: „למשיחי לכורש"), שאז „שבה ונבנתה ירושלים" (586 – 537). „שבועים ששים ושנים" הם 434 שנים, ואלו הן השנים, שעברו, לדעתו של בעל ספר-דניאל,

1) ממש כך נקרא חילול בית-המקדש על-ידי אנטיוכוס אֶפיפאנס גם בחשמונאים א׳ (א׳, נ"ד). נֶסטלֶי (Nestle) מבאר מלות אלו כך: „שקוץ" הוא כנוי של גנאי ל„בעל" ו„שמם" הוא „שמים"; ובכן לפנינו כאן בעל-שמים, שכן נקרא זיאוס-יופיטר בכתבות של הכנענים והתדמוריים (עיין פירושו של לאמברט לדניאל, ח׳, י"ג; י"א, ל"א).

2) השוה ירמיהו, כ"ה, י"א—י"ב; כ"ט, י׳.

מפקודתו של כורש עד „יִכָּרֵת משיח", כלומר, עד שהוסר חוניו השלישי מכהונתו בתחילת מלכותו של אנטיוכוס אֶפיפאנס [1]). השנים הללו היו „צוק-העתים" ליהודה, שהרי לא גדלה ועצמה אז, כיעודי-הנביאים, ואפילו לא עמדה ברשות-עצמה. באמת עברו מפקודתו של כורש עד תחילתה של מלכות-אנטיוכוס לא 434, אלא 362 שנים (537—175). מחבר ספר-דניאל טעה, איפוא, בשבעים שנה בקירוב. אבל אין להתפלא על זה, שהרי גם יוסף בן מתתיהו טעה טעויות כאלו ב„קדמוניות" וב„מלחמות" שלו, והיהודי האלכסנדרוני, דימיטריוס [2]) (לערך 200 קודם ספה"נ), טעה בכרונולוגיה הישראלית של ימי בית שני, כמחבר ספר-דניאל ממש, בשבעים שנה [3]). „שבוע אחד", כלומר, שבע שנים, יִמָּשכו מעשיו הראשונים של אנטיוכוס (175—168), ש„ישחית העיר והקודש" ביחד „עם (כקריאת השבעים) הנגיד הבא" (ישוע-יאָזון) ויכריח רבים לעבור על ברית-קודש (או „יגביר" בריתו לרבים מן המתיַוְנים); ו„חצי-השבוע", כלומר, שלש שנים ומחצה („עדן ועדנין ופלג עדן"—„מועד מועדים וחצי"), ישבית זבח ומנחה וישים על המזבח שקוצים משוממים (168—165) [4]). באמת היתה העבודה בבית-המקדש בטֵלה פחות משלש שנים ומחצה, שהרי לפי חשמונאים א', הוסר התמיד בט"ו כסליו קס"ה (לשטרות) והושב בכ"ה כסליו קס"ח, ולדעתו של קויטש [5]), הוסר התמיד רק בכ"ה כסליו, כמו שנראה מתוך חשמונאים א', ד', נ"ב ונ"ד. אבל הרי כבר אמרתי, שבעל ספר-דניאל עדיין לא יָדַע בדיוק, אימתי תהא חנוכת-הבית, אלא שעל-פי נצחונותיו הראשונים של יהודה המכבי המתין לגאולה קרובה, שתתגלה קודם-כל בהשבת העבודה על מכונה, וביחד עם זה ישיגו בני-ישראל, „עם קדושי-עליון", מלכות-עולם, ומלכותו של אנטיוכוס הרשע תעבור ותבָּטל ביחד עם שאר המלכויות של הגויים.

זהו האידיאל המשיחי של בעל ספר-דניאל. אין בו אושר ארצי, אבל יש בו תקוה חזקה לחוסן מדיני ולשלטון מדיני ורוחני על כל הגויים. ואי-אפשר לומר, שתקוה זו נכזבה לגמרה. החשמונאים, נלהבים באמונה חזקה, שכבר הגיעה השעה ל„מלכות-שמים", כלומר, למלכותו של אלהי-השמים, להתגלות בעולם ולמלכות-יוון—ליפול, יסדו, אחר מלחמות עצומות, ממלכה יהודית, שאמנם, לא נתפשטה על כל העולם כולה ולא האבידה את כל ממלכות-הגויים, אבל היתה עומדת ברשות-עצמה ונעשתה תקיפה במדה מרובה וגרמה לא-מעט, שתתפשט דעת אלהי-ישראל בעולם האלילי.

ואולם היעודים המשיחיים הללו הם יעודים רק בשביל עם-ישראל בתור עצם קבוצי

---

1) ווילהויזן (Israel. u. Jüd. Gesch., 7 Aufl., 1914, S. 234, Anm. 1) מעיר, שבעברית אין פירושו של „יִכָּרֵת משיח"— יהרג הכהן המשיח, אלא— תפסק הכהונה הגדולה.

2) מובא ע"י קלֶמֶנס האלכסנדרוני (Stromata, I, 21, 141).

3) עיין בפרטות: Schürer, III⁴, 265—266.

4) עיין ביאורו הבהיר של Castelli, IL Messia, pp. 152—156.

5) עיין הערה d לעמ' 36 של תרגום חשמונאים א' שלו בהוצאתו: Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Band I. לפי חשבונו של Marti (Daniel S. 60), טעה בעל ספר-דניאל בזמן מועט של מ"ה ימים.

אחר. אך בימי-דניאל כבר היו היהודים רחוקים ברובם מן ההיים הלאומיים הקדמונים, שבהם נבלע הפרט בַּכלל בלא שריד; ועל-כן נצטרכו אלה, שהלכו למות על קידוש-ה׳ ושוב לא יכלו לראות בעיניהם את אושר-אומתם, לשכר-ועונש פרטי. ובעל ספר-דניאל מסַפק צורך זה על-ידי האמונה בתחית-המתים: לאחר שיפול אנטיוכוס תהא עת-צרה לישראל, שלא היתה כמותה מיום שהיה לגוי, ו„מיכאל השר הגדול" ילחם בעדו:

„ובעת ההיא ימלט עמך, כל הכתוב בספר[1]). ורבים מישני אדמת־עפר יקיצו, אלה לחיי־עולם ואלה לחרפות, לדראון-עולם והמשכילים יזהירו כזוהר-הרקיע ומצדיקי-הרבים[2]), — ככוכבים לעולם ועד" (י״ב, א׳—ג׳).

תחית-המתים, שהיא נזכרת כאן באופן ברור כל-כך זו הפעם הראשונה במקרא, היא, איפוא, משותפת לטובים ולרעים, אלא שהראשונים קמים לחיי-עולם והאחרונים — לחרפות-עולם. אבל מתוך מלת „ורבים" יש להוציא, שעדיין לא חדרה לתוך האומה המחשבה הברורה, שהכל יקומו לתחית־המתים[3]). על-כל-פנים, כבר קרובה היהדות לשכר ועונש בשביל כל פרטי־האומה. השכר והעונש הלאומי-הכללי של הנביאים הקדמונים שוב אינו מספיק. דניאל בנה גם בזה אב להספרים ה„גנוזים" וה„חיצונים": הרעיון המשיחי שלו מסיים ב„לעתיד לבוא" וב„עולם-הבא", שבהם קמים המתים לתחיה ו„צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו-השכינה". הרעיון האחרון הוא כבר גלום במלים: „והמשכילים יזהירו כזוהר-הרקיע". וכך מתלכד ומשתלב הרעיון המשיחי עם ה„אֶסכאַטולוגיה" (לא במובן אחרית-הימים, אלא במובן החיים שלאחר־מיתה), — מה שאנו מוצאים לא רק ב„ספרים החיצונים", אלא אף בתלמוד ובמדרש, מן המשנה ואילך.

דור-הנבואה עבר ודור-האגדה בא.

---

1) השוה מלאכי, ג׳, ט״ז: „ויכתב ספר-זכרון לפניו ליראי-ה׳ ולחושבי־שמו" (עיין למעלה, עמ׳ 130). ומכאן באו „ספר־השמים" בספר-חנוך הכושי, „לוחות-השמים" ב„ספר-היובלות", ועוד.

2) כלומר, אלה, שיעוררו גם אחרים להחזיק באמונתם כצדיקים. השוה ישעיה, נ״ג, י״א: „בדעתו יצדיק צדיק עבדי לרבים" (עיין למעלה, עמ׳ 103, הערה 3).

3) נגד דעתו של Hühn, I, 79, שחושב, ש„רבים" לאו דוקה ותחית־המתים של ספר־דניאל היא כללית, עיין: Marti, Daniel, S. 90.

י״ז.

סקירה כללית.

לאחר שעברתי על כל כתבי-הקודש כולם והעברתי לפני הקורא את כל היעודים המשיחיים שבכל אחד מהם, מן הראוי לסקור את היעודים המשיחיים הללו בסקירה כללית, כדי שנכיר אותם לפי סדרם הפנימי, ההגיוני, ולא רק לפי הסדר החיצוני, ההיסטורי, של יוצריהם.

החטא גורר אחריו את הפורענות — דבר זה נאמר בפירוש ברוב ספרי-הנביאים או הוא יוצא מכלל-דבריהם: בלא חטא אין מקום לרעיון-הגאולה. והפורענות היא יום-ה׳ או (בלשון העברית המאוחרת) יום-הדין, שהוא בא, לדבריהם של נביאים אחדים (עמוס, הושע, ישעיה השני ומלאכי), על ישראל בלבד, לדברי נביאים אחרים (נחום, חבקוק, עובדיה, חגי, זכריה הראשון והשני, המזמורים המאוחרים של תהלים ודניאל)— על העמים האליליים בלבד, ולדבריהם של שאר הנביאים — על ישראל ועל העמים כאחד, ואפילו על הטבע (עמוס, ישעיה הראשון, צפניה, ירמיה, ישעיה י״ג, יואל, והמזמורים המאוחרים של תהלים). יחזקאל ויואל מתארים את „יום-הדין" בתור משפט גלוי ודניאל—אף עם ספרים נפתחים.

המאורעות של „יום-הדין" הם: מלחמות אומות, חורבן, גלות, שפלות ושינוי סדרי-בראשית לרעה, ועמוס מוסיף אף השתכחות דבר-ה׳, או, בלשון העברית המאוחרת, בטול-תורה. כל היסודות הללו נכללו אחר-כך בשם „חבלו של משיח".

הפורענות היא לנביאים אחדים (עמוס, מיכה, נחום, חבקוק, ועוד) משפט-צדק בהוטאים. ואולם לרוב הנביאים היא רק אמצעי לתקון-המדות (הושע, צפניה, ירמיה, יחזקאל, ישעיה השני, ועוד).

מלאכי מוסיף, שלפני יום-ה׳ יבוא אליהו הנביא וישיב לב-אבות על בנים ולב-בנים על אבותם.

יום-הדין גורר אחריו את התשובה. עליה מדברים עמוס, הושע, ישעיה, ירמיה ויואל. יחזקאל מדבר על תשובה, שתבוא אחר הגאולה; והגאולה עצמה אינה אלא חסד, שיעשה ה׳ לעמו לתכלית קידוש-השֵם. מעין זה ראו בגאולה אף כל אותם הנביאים, שלא דברו על התשובה כלל, אלא שהם לא הטעימו את המושגים „קידוש-השם" ו„חילול-השם".

התשובה תביא אחריה, לדעתם של רוב-הנביאים, את הגאולה. נחום וישעיה

השני מדברים גם על מבשר (או „מבשרת-ציון"), שבימים המאוחרים נתערבב באליהו, אף-על-פי שהמבשר בא קודם הגאולה ואליהו בא, לפי דבריו של מלאכי, קודם יום-הדין. אחדים מן הנביאים מדברים גם על תקיעת-שופר (ישעיה, כ"ז, י"ג, וזכריה, ט', י"ד),—מה שנתן מקום אחר-כך להמושג „שופרו של משיח". לנצחון על הגויים בשעת הגאולה מנבאים הרבה מן הנביאים (עמוס, מיכה, צפניה, עובדיה, חגי, זכריה הראשון והשני, יואל ודניאל); אך אף מן הנביאים הללו מקוה הרוב (מצפניה ואילך), שהנצחון יבוא לא על-ידי מלחמה מצד-ישראל, אלא ה' יחלק לעמו את נחלת-הגויים, ושאר הנביאים (הושע, ישעיה הראשון והשני, ירמיה, יחזקאל, ועוד) אינם יודעים מנצחון כזה כמעט כלל.

בימי-הגאולה תשאר, לדעתו של רוב-הנביאים, רק „שארית-ישראל" (עמוס— „שארית-יוסף",—ישעיה הראשון והשני, צפניה, ירמיה, עובדיה, יחזקאל, יואל, מלאכי, ונזכרת היא גם במיכה, ב', י"ב), שביחוד נצטיירה בדברי ישעיה וצפניה בתור קבוץ לא-גדול של הישרים והתמימים והענָוים שבבני-ישראל. „שארית-ישראל" זו תשאר מבני-יהודה ומבני-אפרים כאחד: התאחדות יהודה ואפרים היא דבר, שנתנבאו לו כמעט כל הנביאים מעמוס עד יחזקאל (עמוס, הושע, ישעיה הראשון, מיכה, ירמיה ויחזקאל, והיא מרומזת גם בדבריו של ישעיה השני), בעוד שזכריה (השני), שמצפה לגאולתם והתחזקותם של יהודה ואפרים (י', ו'-י"ב) ולממשלת מלך אחד על שניהם (ט', ט'—י'), אינו מצפה להתאחדותם (י"א—י"ד).— וחוץ מהתאחדות זו יהא בשעת-הגאולה קבוץ-גלויות, שכבר הוא מרומז בספר-דברים ואליו מצפים כמעט כל הנביאים כולם (עמוס, הושע, ישעיה הראשון והשני, מיכה, צפניה, ירמיה, עובדיה, יחזקאל, זכריה הראשון והשני, יואל ותהלים).

החוסן המדיני של ישראל אחר הגאולה מתואר כמעט על-ידי כל הנביאים כולם (עיין מה שנאמר למעלה על „נצחון על הגויים"), אלא שאחדים מהם מטעימים אותו הטעמה יתֵרה, בתור יתרונו של ישראל לעתיד-לבוא על כל שאר העמים (עמוס, מיכה, עובדיה, חגי ויואל), ורובם רואים בו לא יתרון על עמים אחרים, אלא שִויוֹן להעמים התקיפים, כלומר, מצב של שלום ואושר, שבו לא ישתעבד ישראל לשום עם אחר ולא יתיָרא משום מלך נכרי, וכל העמים ירוממו וינשאו אותו רק מפני שיכירו ביתרונו הרוחני ובתכונותיו המוסריות (ישעיה הראשון וביחוד השני, נחום, צפניה, ירמיה, יחזקאל, זכריה הראשון והשני, תהלים ודניאל). הושע אינו יודע אפילו מהשתעבדות רצונית של העמים לישראל.

האושר הארצי אחר הגאולה מתואר בצבעים מזהירים על-ידי רוב הנביאים (עמוס, הושע, ישעיה הראשון והשני, ירמיה, יחזקאל, חגי, זכריה הראשון והשני, יואל ותהלים). אבל נפלא הדבר, שֶמן הרוחנים ביותר שבהם (כלומר, אותם הנביאים, שהיעודים המשיחיים הרוחנים תופסים אצלם מקום רחב ביותר, עיין למטה) מרבים לדבר על האושר הארצי רק ישעיה הראשון והשני, בעוד שהושע, ירמיה, יואל ותהלים ממעטים לדבר עליו, וצפניה וחבקוק ודניאל אינם מדברים עליו כלל.

היסודות של האושר הארצי הם: שלום בין העמים ובני-האדם (בטול-המלחמות) ובטבע (החיות הרעות אינן מזיקות לא לאדם ולא זו לזו), פִּרְיַת האדמה למעלה מן הרגיל, רִבְיַת בני-האדם למעלה מן המצוי, ישוב הערים החֲרֵבות, התרחבות גבוליה של ארץ-יהודה בכלל וגבוליהן של ערי-יהודה — וירושלים בראשן — בפרט, התרפאותם של החולים ובעלי-המומים, התארכותם של חיי-האדם, ועוד.

האושר הרוחני, שֶׁיְּלַוֶּה את הגאולה, אף הוא מצוי כמעט בכל ספרי-הנביאים, אבל רק מישעיה ואילך (ישעיה הראשון והשני, מיכה, צפניה, חבקוק, ירמיה, יחזקאל, עובדיה, זכריה הראשון והשני, יואל, מלאכי, תהלים ודניאל). בעמוס עדיין הוא חסר ובהושע הוא רק מרומז[1].

היסודות של האושר הרוחני הם: א׳) דעת-אלהים, שטובי-הנביאים מישעיה ואילך קִוּוּ להתפשטותה באחרית-הימים בין כל העמים ולא בין ישראל בלבד (ישעיה הראשון והשני, מיכה, צפניה, חבקוק, ירמיה, זכריה הראשון והשני, יואל ותהלים); כנראה, מרמז לכך גם עובדיה בפסוק האחרון של נבואתו, ומלאכי (א׳ י׳—י״א ובי, י״ד) כבר רואה התפשטות זו בהווה. שאר הנביאים צָפו להתפשטותה בין ישראל בלבד (על דניאל עיין למטה). ב׳) מעשה הטוב והישר, אהבת המשפט והחסד (כמעט בכל הנביאים, בפירוש או מכלל-דבריהם). ג׳) לב חדש, לב-בשר, ורוח חדשה וברית חדשה (תורה שבלב). דבר זה הטעימו ביחוד ירמיה ויחזקאל. וכן הטעימו הם את ד׳) נצחיות-האומה, שכבר היא מרומזת בספר-במדבר. וישעיה השני הטעים את ה׳) נצחיות-התורה, בהפך מעמוס, שצָפה להשתכחות-התורה ביום-הדין. וכך כולל היעוד המשיחי של האושר הרוחני את הרעיון של השלֵמות האנושית ושלמות-האנושיות לעתיד-לבוא (ביחוד אצל צפניה), ובכן גם—את רעיון ההשלמה וההתקדמות, שתגרורנה אחריהן גם אושר גשמי מוחלט של החברה והלאומים.

יחזקאל הוסיף על המחזור של היעודים המשיחיים את מלחמת גוג מלך-המגוג („מלחמת גוג ומגוג" בלשון המאוחרת), שתהא אחר הגאולה ושֶׁבה ילחם ה׳ לעמו וינצח נצחון גדול. גם זכריה (השני) נבא למלחמה כזו. — דניאל הוסיף על השכר-והעונש הלאומי—הפורענות והגאולה—שכר-ועונש פרטי: תחית-המתים הכללית, שבה יקיצו המתים מן הטובים והישרים להיי-עולם ומן הרעים ומפירי-הברית—לחרפות ולדראון-עולם.

בהרבה ספרים מספרי-הקודש אין משיח אנושי כלל: ה׳ בלבדו הוא הגואל ואין זולתו (נחום, צפניה, חבקוק, מלאכי, יואל ודניאל). בהרבה ספרים אחרים אין משיח אישי ויש רק משיח קבוצי: מלכות בית-דוד (עמוס, יחזקאל, עובדיה ו„המושיעים" שלו, ישעיה השני ו„חסדי-דוד הנאמנים", ותהלים). בשנַים מהם יש משיח אישי, אבל הוא אינו אדם אידֵיאַלי, אלא אדם מן המציאות: זרובבל מבית-דוד (חגי וזכריה הראשון). בשאר ספרי-הנביאים יש משיח אישי אידיאַלי (הושע, ישעיה הראשון, מיכה, ירמיה וזכריה השני). כל הנביאים הללו

1) עיין למעלה, עמ׳ 31—34.

מתארים משיח אישי זה בתור מלא סגולות רוחניות ומוסריות נעלות: הוא מלא חכמה ובינה, דעת ויראת-ה׳, ממית רשע ברוח-שפתיו, עושה משפט וצדקה בארץ, ובכלל הוא צדיק ועניו; אבל ביחד עם זה הוא מלך מבית-דוד, מושל אדיר ומלא רוח-גבורה, שכל ישראל וכל העמים נשמעים לו. הוא אינו גואל לכשעצמו, כמו שנעשה המשיח בימים המאוחרים, וביחוד בנצרות: ה׳ הוא הגואל ומלך-המשיח הוא רק ראש העם הנגאל, מלכו המדיני והרוחני; ומפני שהוא צדיק וזך-מפשע, הוא גם מלכו של עולם, שהרי כל העמים נשמעים לישראל מפני שהם מתאווים לשמוע דבר-ה׳ מפיו וללמוד מדרכיו.

ישעיה השני ודניאל הידשו במושג של המשיח הידוש גדול: המשיח הוא לא אדם אחד מבית-דוד או מבית אחר, אלא — עם-ישראל כולו. אבל, בעוד שישראל נצטייר בישעיה השני בתור „אור לגויים" ו„עבד-ה׳", כלומר, בתור משיח רוחני ומשיח סובל, נצטייר בדניאל בתור „כן-אדם הבא עם ענני-השמים", שהמלכות של הגויים נמסרת לו לעולמי-עולמים, כלומר, בתור משיח מדיני ומשיח מאושר.

זהו הסך-הכולל של היעודים המשיחיים מתקופת-הנביאים.

ואחר סקירה זו לא קשה להשיב תשובה על השאלה המתעוררת מאליה: אם יש ביעודים המשיחיים של הנביאים השתלשלות מודרגת, כלומר, התפתחות ממדרגה נמוכה למדרגה יותר גבוהה? — התשובה היא: יש כאן השתלשלות, אבל היא—כההיסטוריה בכללה – אינה ישרה, אלא מסורגת. וכך הוא מסבה מובנת: מפני שהרעיון המשיחי תלוי גם בהיים ההיסטוריים של האומה הישראלית, שיש בהם מעלות ומורדות, וגם בגובה הרוחני של כל נביא ונביא בתור אישיות. אין ספק ברבר, שישעיה ומיכה הם, בהשתוות אל עמוס והושע, שקדמו להם, התפתחות יותר מורכבת של המשיחיות; אבל אין ספק גם בזה, שיחזקאל הוא פחות רוחני ביעודים המשיחיים שלו מהושע, שקדם לו הרבה, וחגי המאוחר הוא פחות רוחני מכולם: התנאים ההיסטוריים גרמו לכך, ואפשר, אף האופי הפרטי של יחזקאל או של חגי.—

ואף-על-פי-כן אפשר לומר בבטחה, שרק התפתחות ארוכה יכולה היתה להביא את ירמיה לידי הרעיון של נצחיות-האומה והברית החדשה, את יחזקאל—לידי המושג של חילול-השם וקידוש-השם במשיחיות, את ישעיה השני — לידי המושג של „אור לגויים" ו„עבד-ה׳", שהוא „נושא חטא רבים", ואת דניאל — לידי הרעיון של מלכות-קדושי-עליון ורעיון תחית-המתים. היחס-של-גומלים שבין השפעתם של התנאים ההיסטוריים ובין התגלות-האישיות ברעיון המשיחי כך הוא, כפי הנראה: הנביאים בעלי היעודים המשיחיים הגדולים מתרוממים על-בני-דורם הרבה מאד, אבל יעודיהם אלה יש להם שורש בדורם, כלומר: דורם הוא נקודת-המוצא שלהם, שממנה הם מרקיעים לשחקים — למלכות-שמים — או חודרים לתוך ערפלי העתיד הרחוק — לאחרית-הימים.

חלק שני:

הרעיון המשיחי בספרים הגנוזים והחיצונים.

הערה כללית.

כהספרים הגנוזים והחיצונים, שהספר מטפל בהם, כך אף ספר זה עצמו הוא חוליה מקשרת את היעודים המשיחיים של כתבי-הקודש ביעודים ממין זה שבמשנה, בברייתות ובמדרשים הקדומים. את המקורות ואת הספרות, שהשתמשתי בהם לצרכי הספר הנוכחי, הזכרתי בקיצור בפנים-הספר. את המסגרת של המאורעות ההיסטוריים לא נתתי כאן במלואה, כמו בחלק הקודם, מפני שהקישור בין הספרים הגנוזים והחיצונים ובין המאורעות המדיניים וההופעות התרבותיות הובלט ביותר בשלשת הכרכים של ספרי „היסטוריה ישראלית" (II—III, ירושלים-תל-אביב, תרפ"ד, VI — שם, תרפ"ה). מתוך הקושי לסדר כאן אותיות כושיות וסוריות, הוכרחתי להעתיק את המלות הכושיות והסוריות באותיות עבריות. לא הרביתי בהערות בשולי-העמודים, אלא השתדלתי להבליע את רוב ההערות בפנים-הספר, כדי שלא להכביד על הקריאה. לעומת זה השתדלתי ככל האפשר לא להרצות את הרעיונות המשיחיים שבספרים הגנוזים והחיצונים בלשוני שלי, אלא לתת אותם כמו שהם בתרגום מדויק ככל האפשר, מגופי הספרים בכושית, סורית, יוונית ורומית. וכך השגתי, כפי מה שנראה לי, שתי תכליות בבת אחת: נתתי אפשרות לקורא העברי להכיר את הספרים העבריים הקדומים, שנהפכו לזרים לפני כאלפים שנה, וגם — נתתי יכולת לקורא לשפוט על היעודים המשיחיים שבספרים אלה משפט עצמי ולקבל את דעתי על יעודים אלה או לדחותה.

הרפה עזה כמות היתה לנו, שאך חכמי-הנוצרים מטפלים בנחלת-אבותינו מסוף בית שני ומתחילת הזמן שאחר החורבן השני. בספר זה נגולה החרפה במקצת. אבל בימי-התחיה הללו של עם-ישראל צריך הוא לשוב לקניניו הקדומים ולבנות את חייו החדשים על האידיאלים הלאומיים-האנושיים, שהנחילו לו הדורות הראשונים. ובספר זה ימצא הקורא העברי את הנחלה הלאומית הקדושה ואת האידיאַלים החברותיים הגדולים, שטִפְּחוּ וְרִבּוּ טובי-האומה בתקופה שבין המקרא ובין התלמוד. אי-אפשר, איפוא, שלא ישים את לבו לכל המובא בספר זה מתוך הספרים הקדומים אם רוצה הוא להיות ראוי להקרא בן לאבותיו הגדולים ולשוב לתחיה שלמה, שאינה אלא קישור מהודק בין העבר והעתיד, אבל גם — בין היהדות ובין האנושיות.

ירושלם, ב' אדר ראשון, תרפ"א — כסלו, תרפ"ז.

I.

הרעיון המשיחי בספרים הגנוזים.

לא בלא צדק קרא המתרגם העברי של הספרים הגנוזים לספרים אלה בשם „כתובים אחרונים". אמנם כן, המשך־ה„כתובים" הם ולא המשכם של ה„נביאים". אין בהם אפילו זכר להעוז הרוחני הגדול של הנביאים, שספריהם מלאים תוכחות־חימה לתקיפי־העולם בימיהם וכהרי־געש את לַבָּתָם כן שפכו את חמתם הקדושה על לוחצי־עמם. אבל אף ביחס אל ה„כתובים" הם „אחרונים": אחרונים בזמן — כמעט תמיד (בן־סירא הוא האחד, שקדם לספר מספרי־הקודש — לדניאל) ואחרונים במעלה — תמיד. מחברי־ה„גנוזים" מושפעים הם מכתבי־הקודש. חלק הגון מהם הוא חיקוי לכתובים, ואך חלק קטן מחקה את הנביאים. הרבה מהם (אגרת־ירמיהו, חלום־מרדכי, תפלת־מנשה) הם הוספות על כתבי־הקודש. הרבה מהם הם אגדות היסטוריות ואף סתם אגדות (יהודית, טוביה, שושנה, ועוד). ורק אחדים מהם הם חבורים היסטוריים ממש (ספרי־החשמונאים, א' וב', ביחוד א'), או חבורים במובן הספרותי, ששֵׁם־המחבר נקרא עליהם (חכמת ישוע בן־סירא), או הם מיוחסים למחבר קדמון (ספר־ברוך, חכמת־שלמה). תכונתם זו עצמה כבר גורמת, שלא יהא בהם הרבה מן הרעיון המשיחי. ובזה הם דומים להכתובים. כי, בהבדל מן הנביאים, החלק היותר גדול של הכתובים אין בו כלום — או אך מעט מאד — מן הרעיון המשיחי. רק ספר־תהלים מחודר הוא כולו מן הרוח המנשבת ברעיון־הגאולה; ואולם רעיונות משיחיים מפורשים ומדויקים אין בו. הספר האחד של הכתובים, שהרעיון המשיחי תופס בו מקום גדול, הוא ספר־דניאל. ואולם ספר זה הכניסו רק הנוצרים אל בין הנביאים (בתרגום־השבעים הוא בא מיד אחר יחזקאל); ובפועל כבר הוא שייך על־פי כל תכונתו ורוחו להספרים החיצונים, ואף לשונו ברובה אינה עברית. הגנוזים — כהכתובים — משונים מן הספרים החיצונים במַה שאין ה„אַפּוקאַלו׳פטיקה" (הגליונים—הציורים החזיוניים) וה„אֶסכאַטולוגיה" (הציורים מן החיים שלאחר מיתה: העולם־הבא, תחית־המתים, שכר־ועונש, ועוד) תופסות בהם מקום חשוב. אין בהם „חזיונות" מרומים ו„נבואות שלאחר מעשה" (vaticinia post eventum), שבהם מלאים וממולאים הספרים החיצונים. ואף הרעיון המשיחי איננו תופס בגנוזים מקום גדול. הגנוזים קדמו כמעט כולם להחיצונים וכמעט כולם נתחברו קודם חורבן בית שני, וברובם — בימים הטובים של בית־חשמונאי הגדול; ולפיכך אין בהם לא היאוש, שהחורבן השני הכניס בלבותיהם של טובי־האומה, ולא הנחמה המשיחית וזו שלאחר מיתה, שהאומה היתה צריכה להן כל־כך לאחר הקאַטאַסטרופה המחרדת.

ואולם אף בימים היותר טובים לישראל בתקופת בית שני לא נשתכח הרעיון המשיחי

לגמרו. הוא לא נתרחב ולא נתפתח ולא נתרקם ברקמת ציורים דמיוניים עזים. אבל הוא היה משומר וקיים, אף אם נתכווץ תכנו וחכמי-ישראל לא הרבו לטפל בו, מפני שהשעה לא היתה כשרה לכך. היתה עבודה מרובה ללמד את התורה לעם, להרגילו במצוות, להטיף לו אמרי מוסר ודרך-ארץ ולכונן את חייו בארצו על יסודות עממיים, דתיים וחולוניים, בריאים; והיה פחד גדול מפני התמתחות-הדמיון ומפני ההזיה שברעיון המשיחי, שבאמת הביאו לידי רוב המרידות בסוף בית שני וגרמו להחורבן האחרון[1]. בחלק גדול מן הספרים הגנוזים נזכרו עיקרי הרעיון המשיחי. אבל נזכרו כלאחר יד, כדבר חשוב, אבל ידוע, שאין להאריך בו; נזכרו בדרך כלל ובתפוסה מקפת, בלא הרחבת דברים ובלא פרטים. וראוי לשום לב לדבר אחד חשוב: אישיותו של המשיח אינה נזכרת בשום ספר מן הגנוזים. בית-דוד, אבל לא בן-דוד. ואף בזה דומים הגנוזים להכתובים ושונים מן הנביאים. בזה יש, לדעתי, לבאר, מפני-מה לא הוכרז יהודה המכבי למשיח, ולא במה שלא היה מבית-דוד[2]: הרי גם בר-כוכבא לא מצאנו, שיהא מבית-דוד, ואף-על-פי-כן הכיר ר' עקיבה במשיחיותו. לא יהודה המכבי ולא אחר מבית-חשמונאי היה יכול להחשב למשיח, מפני שהדורות לא היו כשרים לכך. הרעיון המשיחי לא היה רעיון-שליט (מה שקורין הצרפתים idée-maîtresse) בישראל בזמן ההוא, אף-על-פי שלא הוכחש והיה חי בלבבות חיים עצורים; והאישיות של המשיח לא תפסה ברעיון זה מקום עקרי. רק לאחר שנתפצלו מן החסידים והמתיוונים המתונים שלש הכתות הראשיות בישראל — הפרושים, הצדוקים והאיסיים — וביחוד לאחר הקרע, שנעשה בין הפרושים ובין יוחנן הורקנוס, שכנראה, בקש להיות משיח, והמלחמה הקשה, שנלחמו הפרושים באלכסנדר ינאי, — אז רק אז התחיל הדמיון העממי של הפרושים, וביחוד של האיסיים, — אלה הפרושים הקיצונים, הפרושים-הנזירים, — לרקום אגדות מסביב לאישיותו של המשיח ולטוות הלאה את החוט המשיחי הנפלא של הנביאים. אלה מן הגנוזים, שקדמו לימי-הקרע של יוחנן הורקנוס או שעסקו בספורים היסטוריים, באגדות או בחבורי-מוסר והיו על-פי עצם-תכנם רחוקים מן הרעיונות הנכנסים לתוך סבך-הרעיונות המורכב, שאנו קוראים לו בשם „יעודי ימות-המשיח", לא הוסיפו כלום על הציורים המשיחיים, שנצטיירו בכתבי-הקודש; אלא שאף לא גרעו מהם (זולת הציורים הישעיָיים מן ה„חוטר מגזע ישי") והזכירום כשהיתה הזדמנות לכך.

בשבעה ספרים מן הגנוזים יש רעיונות משיחיים: בחכמת יהושע בן-סירא (לערך 190 — 170 קודם ספה"נ), בחשמונאים א' (לערך 130 — 110 קודם ספה"נ), בחשמונאים ב' (קיצור ספרו של יהושע מקו'ריני, שחבר אותו לערך 130

---

1) עיין על זה דברים של טעם: R. T. Herford, The Pharisees, London, 1924, pp. 186—193.

2) השוה אל Conder, Judas Maccabaeus, London, 1894, pp. 68—70; Greenstone, The Messiah Idea in Jewish History, Philadelphia, 1906, pp. 64—65.

קודם ספה״נ, והקיצור עצמו — לערך משנת 70 קודם ספה״נ), ביהודית (לערך 130 — 110 קודם ספה״נ), בטוביה (כנ״ל), בברוך (חלקו הקדום — 130 קודם ספה״נ וחלקו המאוחר — 90 לספה״נ) ובחכמת-שלמה (לערך 70 — 50 קודם ספה״נ)[1]. מהם נתחברו בן-סירא, חשמונאים א׳, יהודית, טוביה וברוך בעברית ובארץ-ישראל, וחשמונאים ב׳ וחכמת-שלמה — ביוונית ובמצרים.

---

1) על זמנם ומצעם ההיסטורי של „בן-סירא" „יהודית", „טובית", „ברוך" ו„חכמת־שלמה" עיין: י. קלוזנר, היסטוריה ישראלית, I³, 242—253; II, 155 - 164; IV, 40—50.

א.

בן־סירא (לערך 190—170).

רוח חזקה של אהבת-האומה מנשבת מתוך פרקים אחרים של **בן-סירא**. רוב ספרו מלא עדיין אותה הרוח העולמית, האנושית-הכללית, שאנו מוצאים **במשלי, באיוב ובקוהלת**, שהיהדות, בתור אומה, שנתיחדה לעצמה, כמעט אינה תופסת בהם מקום. אבל פעמים שמתעוררת בו פתאום, בעוד שהוא עוסק בדברי-מוסר כלליים או בחכמת-החיים, שאינה מיוחדת לאומה אחת בלבד, הכרת המצב המיוחד של ישראל בגויים,—וקנאת-האומה מתלקחת כאש בקרבו. כך, למשל, בפרשה ל"ה, בעוד הוא מדבר על „שַׁועת-הדל", שהיא קורעת עבים ו„לא תנוח עד תגיע" אל האלהים ו„לא תמוש עד יפקוד אֵל — ושופט-צדק יעשה משפט", — הוא פונה פתאום אל **העם-הדל**, שאף הוא מְשַׁוע מעצמת-מכאוביו ומבקש משפט:

גַּם אֵל לֹא יִתְמַהְמֵהַּ	וּכְגִבּוֹר לֹא יִתְאַפָּק,
עַד יִמְחַץ מָתְנֵי־אַכְזָרִי	וּלְגוֹיִים יָשִׁיב נָקָם,
עַד יוֹרִישׁ שֵׁבֶט־זָדוֹן	וּמַטֵּה־רֶשַׁע גָּדוֹעַ יִגְדַּע - -
עַד יָרִיב רִיב־עַמּוֹ	וִישַׂמְּחֵם בִּישׁוּעָתוֹ

(ל"ה, כ"ב—כ"ה).

אם כוונתו לימים רחוקים או קרובים — קשה להכריע. אבל יש כאן רִשום משיחי. על זה מעיד גם החרוז שאחר אלה:

[נָאֶה] הֶ[סֶד יְהֹוָה] בִּזְמַן־מְצוּקָה	כְּעָב־חֲזִיזִים בְּעֵת־בַּצֹּרֶת

(שם, כ"ו).

חרוז הגיגי זה (בסורית הוא מתחיל: „ויבושו שונאים") מראה, שאף בחרוזים הבאים לפניו יש לראות לא תֵאור-ההוה, אלא חזון לעתיד-לבוא. ואחר חרוז זה באה פרשה ל"ג, שמחציתה היא התפילה-התקוה המפורסמת של בן-סירא, שכולה מלאה יעודים משיחיים:

הוֹשִׁיעֵנוּ, אֱלֹהֵי־הַכֹּל, וְ[שִׂ]ים פַּחְדְּךָ עַל כָּל הַגּוֹיִם.
הָנֵף יָד עַל עַם־נֵכָר וְיִרְאוּ אֶת גְּבוּרוֹתֶיךָ.
כַּאֲשֶׁר נִקְדַּשְׁתָּ לְעֵינֵיהֶם בָּנוּ כֵּן לְעֵינֵינוּ הִכָּבֵד בָּ[הֶ]ם,
וְיֵדְעוּ כַּאֲשֶׁר יָדַעְנוּ, כִּי אֵין אֱלֹהִים זוּלָתֶךָ.
חַדֵּשׁ אוֹת וּשְׁנֵה מוֹפֵת, הַאְדֵר יָד וְאַמֵּץ זְרוֹעַ (וְיָמִין).
הָעִיר אַף וּשְׁפוֹךְ חֵמָה, וְהַכְנֵעַ [צָר] וַהֲדוֹף אוֹיֵב.
הָחִישׁ קֵץ וּפְקֹד מוֹעֵד, כִּי מִי יֹאמַר לְךָ: מַה־תַּעֲשֶׂה?
הַשְׁבֵּת רֹאשׁ פַּאֲתֵי־אוֹיֵב, הָאוֹמֵר: אֵין זוּלָתִי.
אֱסוֹף כָּל שִׁבְטֵי־יַעֲקֹב וְיִתְנַחֲלוּ כִּימֵי־קֶדֶם.
רַחֵם עַל עַם נִקְרָא בִשְׁמֶךָ, יִשְׂרָאֵל בְּכוֹר כִּינִיתָה.
רַחֵם עַל קִרְיַת־קָדְשֶׁךָ, יְרוּשָׁלַיִם מְכוֹן־שִׁבְתֶּךָ.
מַלֵּא צִיּוֹן אֶת הוֹדֶךָ וּמִכְּבוֹדְךָ אֶת הֵיכָלֶךָ.
תֵּן עֵדוּת לְמֵרֹאשׁ־מַעֲשֶׂיךָ וְהָקֵם חָזוֹן דִּבֶּר בִּשְׁמֶךָ.
תֵּן אֶת פְּעֻלַּת־קוֶֹיךָ וּנְבִיאֶיךָ יֵאָמֵנוּ.
תִּשְׁמַע תְּפִלַּת עֲבָדֶיךָ, כִּרְצוֹנְךָ עַל עַמֶּךָ,
וְיֵדְעוּ כָּל אַפְסֵי־אֶרֶץ, כִּי אַתָּה אֵל־[עוֹלָם].

(ל״ו, א׳—כ״ב).

כאן לפנינו כל היעודים המשיחיים שבספרי-הנביאים ובתהלים בקצור נמרץ: השפלתם של עובדי-האלילים צוררי-ישראל או אף השמדתם, קידוש-השם על-ידי הרמת מצבה השפל של האומה, עשיית אותות ומופתים, שהיא חלק בלתי-נפרד מפעולות-המשיח („אותות-המשיח"), קבוץ-גלויות, הגדלת כבודם של ירושלים ובית-המקדש (לא בנינם, שהרי עמדו על תלם בימי בן-סירא), שכר („פעולה" במובן „הנה שכרו אתו ופעולתו לפניו", ישעיה, מ׳, י׳) לצדיקים ביחד עם העונש לרשעים ומלוי החזון של הנביאים. רק על מלכות בית-דוד אין כאן כלום, ואין צורך לומר על המשיח האישי. את הדבר האחרון חסר בן-סירא, כמו שהסרים אותו שאר הספרים הגנוזים, כאמור למעלה. ואולם על בית-דוד ותקומתו מדבר בן-סירא כמה פעמים. כשהוא מספר את מפעליו המדיניים הגדולים וגם את תקנותיו הדתיות של דוד (לפי בן-סירא, כמו לפי בעל דברי-הימים, תקן דוד את שירת-ההיכל ואף את „מועדי תקופת-השנה"), הוא אומר, שבשכר זה נתן לו אלהים „חוק-ממלכת וכסאו הכין על ירושלים" (מ״ז, י״א); ולאחר שהוא מדבר על שלמה וחטאיו ברבוי-נשים ועל התחלקות ממלכתו לשתים, הוא מוסיף:

[וְאוּלָם] אֵל לֹא יָטּוּשׁ חֶסֶד וְלֹא יַפִּיל מִדְּבָרָיו אָרְצָה;
לֹא [יַכְרִית לִבְחִי]רָיו נִין וָנֶכֶד וְ[זֶרַע אוֹהֲ]בָיו לֹא יַשְׁמִיד
וַיִּתֵּן לְ[יַעֲקֹב שְׁאֵרִית] וּלְ[דָוִד מִמֶּנּוּ שֹׁרֶשׁ] [1].

(מ״ז, כ״ב)

וכשם שמלכות בית-דוד היא מלכות-עולם, כך אף כהונתו של אהרן היא, לפי בן-סירא, כהונת-עולם: „וירם קדוש את אהרן למטה-לוי וישימהו לחוק-עולם" (מ"ה, ו'); והוא מוסיף להלן: „ל[פניו] לא [היה כֵ]ן — ו[עד עו]לם לא [ילבשה] זר;—האמין [לו ו]לבניו כזה—וכן בניו לדורותם" (שם, י"ג). וכשהוא מדבר על שמעון בן יוחנן הכהן הוא מסיים שבחיו בדברים אלה:

יֵאָמֵן עִם שִׁמְעוֹן חַסְדּוֹ וְיָקֶם לוֹ בְּרִית־פִּנְחָס,
אֲשֶׁר לֹא יִכָּרֶת לוֹ וּלְזַרְעוֹ כִּימֵי־שָׁמָיִם

(נ', כ"ד).

בן-סירא מאמין, איפוא, בנצחיותה של הכהונה המסורה לזרע-אהרן ולבית-צדוק כמו שהוא מאמין בנצחיותה של המלוכה המסורה לבית-דוד. ודבר זה מפליא ביותר מאחר שבן-סירא הוא תיאוקראט-ריפובליקני כהושע הנביא בשעתו והשקפותיו על המלוכה קרובות לאותן, שנביאים ראשונים מיַחסים לשמואל הנביא: „על כל העמים הקים שליטים (או, לפי הנוסח היווני: „לכל עם הקים שליט") ומנת-אלהים ישראל" (בן-סירא הסורי והיווני, י"ז, י"ד). ואולם האמונה בכסא-דוד ובכהונת-אהרן מושרשת היתה אז באומה, ובן-סירא האמין בנצחיותם של שניהם כאחד ובתקומתם לעתיד-לבוא. ואמנם, שניהם באים בספרו בבת אחת כמה פעמים. כשהוא מדבר על פנחס המקנא הוא אומר:

לָכֵן גַּם לוֹ הֵקִים חוֹק, בְּרִית־עוֹלָם לְכַלְכֵּל מִקְדָּשׁ,
אֲשֶׁר תִּהְיֶה לוֹ וּלְזַרְעוֹ כְּהֻנָּה גְדוֹלָה עַד עוֹלָם;
וְגַם בְּרִיתוֹ עִם דָּוִד בֶּן־יִשַׁי, לְמַטֵּה־יְהוּדָה:
נַחֲלַת־אִשׁ לִפְנֵי כְבוֹדוֹ וְנַחֲלַת־אַהֲרֹן לְכָל זַרְעוֹ

(מ"ה, כ"ד — כ"ה).

הכתוב האחרון הוא לפי התרגום הסורי: „נחלת-מלך נחל לבדו ונחלת-אהרן לכל זרעו". ולפי התרגום היווני: „נחלת מלך לבן מבן לבדו" (מה שהוא שינוי נוצרי), או, לפי מה שנִפַּח ישראל לוי בגוף העברי על-פי היווני: „נחלת מלך לבנו לבדו". ויש גורסים „נחלת-איש" במקום „נחלת-אש". איך שיהיה, הכוונה אינה כאן, שמלכות בית-דוד היא לדוד

1) ובסורית: „ויתן ליעקב תשועה (משיזבותא) ולדוד מלכות גדולה (מלכותא רבתא)".

בלבד או לבנו לבד, אלא שבכלל המלכות היא דבר, שהבן האחד מקבל אותה בזכותו של האב (וכל בניו ובני-בניו של דוד — בזכותו של דוד), בעוד שהכהונה נמסרה לאהרן ולכל בניו — „לכל זרעו" — לנחלה לכתחילה מאלהים[1]. וכבר ראינו, שבן-סירא מברך את שמעון בן יוחנן, שאלהים „יקם לו ברית-פינחס".

ועוד במקום אחד באו דוד ואהרן זה בצד זה: ב„הודאות" („הודו ל — — ”), שבאו אחר תפלתו של בן-סירא בפרשה נ"א ושאינן לא בתרגום היווני ולא בתרגום הסורי: אחר „הודו למצמיח קרן לבית-דוד, כי לעולם חסדו" בא: „הודו לבוחר בבני-צדוק לכהן, כי לעולם חסדו" (נ"א, י"ב, הוספות ח׳—ט׳). שאחר המפלה הרוחנית והמדינית של בני-צדוק בימי-הגזרות של אנטיוכוס, שאז באו החשמונאים על מקומם גם בתור כהנים-גדולים וגם בתור מושלים, אי-אפשר היה, שימָצא מי שיוסיף חרוז על הִבָּחרותם של בני-צדוק בגוף העברי, — זהו דבר ברור. ובכן צריך לשער, שכל „הודאות" אלו נשמטו על-ידי המתרגמים, היווני והסורי, מפני שחרוז זה על בני-צדוק נראה להם משונה; ובפרט שאַף כל שאר ה„הודאות" הללו לא היו לפי רוחו של המתרגם היווני (שממנו תרגם הסורי), רוח קרובה לזו של ההיליניסטים המאוחרים או של הצדוקים המתונים.

כי בהודאות הללו יש הרבה מברכות שמונה-עשרה והברכות שלפניהן (ברכת „מחיה-מתים" אַין), שבהן כלולים רוב היעודים המשיחיים: „הודו למקבץ נדחי עמו ישראל" — קבוץ-גלויות; „הודו לבונה עירו ומקדשו" — בנין-ירושלם ובנין בית-המקדש אחר החורבן הראשון; „הודו למצמיח קרן לבית-דוד" — משיח בן-דוד; „הודו לגואל-ישראל" — רעיון-הגאולה בכללו; „הודו לבוחר בבני-צדוק לכהן" — נצחיות העבודה בבית-המקדש וכהונת-אהרן; „הודו לבוחר בציון" — נחמת ציון (נ"א, י"ב, הוספות ה׳—ט׳ וי"ב). כאן לפנינו עיקרם ורובם של היעודים המשיחיים היותר חשובים (זולת האישיות של המשיח).

אבל יש בבן-סירא עוד יעוד משיחי חשוב: ביאת אליהו לימות-המשיח. לאחר תאור פיוטי נשגב של חיי-אליהו, תכונתו ומעשיו הכבירים, אומר בן-סירא, ברמז על הסוף של ספר-מלאכי (ג׳, כ"ג—כ"ד):

הַכָּתוּב נָכוֹן לָעֵת, לְהַשְׁבִּית אַף לִפְנֵי [חָרוֹן],
לְהָשִׁיב לֵב אָב עַל בָּנִים וּלְהָכִין שִׁבְ[טֵי יִשְׂרָאֵ]ל.

(מ"ח, י׳).

לפנינו האמונה התלמודית-המדרשית באליהו הנביא, שבא כמבשר-המשיח וכעושה שלום בין המשפחות ומקבץ את שבטי-ישראל מארבע כנפות-הארץ.

וביחד עם האמונה בנצחיותן של הכהונה ושל מלכות בית-דוד אנו מוצאים כאן אמונה חזקה בנצחיותו של עם-ישראל כולו:

---

1) עיין ביאור אחר, היסטורי: R. H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, Oxford, 1913, pp. 489—490.

חַיֵּי־אֱנוֹשׁ מִסְפַּר־יָמִים וְחַיֵּי עַם־יִשְׂרָאֵל יְמֵי־אֵין־מִסְפָּר

(ל״ז, כ״ח).

אבל בן-סירא מכיר לא רק בנצחיותו של עם-ישראל, אלא גם בהִבָּחֲרוּתו, ביעודו הרוחני להיות לאור-גויים, ואף ביעודו המדיני — להתפשט בעולם בפועל או על-ידי תורתו. כשהוא מדבר על אברהם והנסיון („נסוי" קורא לו בן-סירא), שנתנסה ועמד בו, הוא אומר, כשהוא מקשר את התורה בנביאים[1]) ואת עם-ישראל — במשיח:

עַל־כֵּן בִּשְׁ[בוּ]עָה הֵקִים לוֹ לְבָרֵךְ בְּזַרְעוֹ גּוֹיִם.
לְהַנְחִילָם מִיָּם עַד יָם וּמִנָּהָר עַד אַפְסֵי־אָרֶץ

(מ״ד, כ״א).

כי גם החכמה, שהיא מתוארת בספרו של בן-סירא בהתלהבות עצומה אף מזו שבמשלי, „ביעקב תשכן ובישראל תשתרר". מקומה היא „במשכן-קדשו", „שם בציון", „בקריה אהובת-אבותיה", ו„ירושלים היא עיר-ממשלתה". כי „גודלה בעם סגולת-ה', בישראל חבל-נחלתו"; ומצויה היא כולה ב„ספר ברית-ה'", ב„תורה צוה משה, מורשה היא לקהלת-יעקב" (כ״ד, ט', י״א—י״ג, כ״ה—כ״ו, על-פי התרגומים הסורי והיווני).

זוהי ההשקפה הנבואית עם כל הרחבותיה שבספרי-הכתובים. חדשות אין למצוא כאן, אבל המעט שנמצא מעיד על חיוניותו של הרעיון המשיחי בימים מבשרי-הסערה, שקדמו למרד-החשמונאים.

---

1) בראשית י״ב, ב'-ג', כ״ג, ד', וכ״ח, י״ד בזכריה, ט', י'.

ב.

חשמונאים א׳ (130—110).

עוד פחות מבספר בן-סירא יש למצוא חדשות משיחיות בספר חשמונאים א׳. דבר זה מתבאר בתכנו. הוא — ספר היסטורי מצוין, שספור-המאורעות לו עיקר; ועם כל יראת-האלהים, שהוא מלא, רוח-המדיניות של ימי יוחנן הורקנוס ממלאהו עוד יותר. והוא קרוב לדעת-צדוקים—אף אם לא במובן המפלגתי הצר של מלה זו. אין שום ספק בדבר, שאף אם יוחנן הורקנוס ואלכסנדר ינאי לא חשבו את עצמם למשיחים ממש, הרי לא היתה רוחם נוחה מן האמונה, שהמשיח יבוא מבית-דוד, ובכן אין הם—ביחוד יהודה אריסטובלוס ואלכסנדר ינאי, ששמו כתר-מלכות בראשם—אלא גוזלי-הכתר מבית-דוד. אין לי שום ספק בדבר, שהשאיפה להחשב למשיחים מצדם של מלכי-החשמונאים היא שגרמה לנטיתם אל הצדוקים ולמלחמה הקשה, שהפרושים נלחמו בהם — עד לידי בגידה והתחברות למלך-סוריה הנכרי. ולפיכך אין לו, לספר חשמונאים א׳, מקום, ואף אין בו תשוקה יתרה, להאריך ביעודים משיחיים. בחיים שלאחר מיתה אינו עוסק. שם-עולם נבחר לו מחיי-עולם.—ואף-על-פי-כן מתוכו דוקה יש להכיר, שהרעיון המשיחי לא מת אף בימים היותר מאושרים של בית-חשמונאי — לכל הפחות, בימים שקדמו למלכים מבית-חשמונאי. בנאום-הצוואה של מתתיהו לבניו קודם פטירתו מן העולם הוא מזכיר, שכל אלה, שעשו גדולות לעמם, נחלו גדולות. והוא אומר בתוך שאר הדברים: „דוד בצדקתו נחל כסא-מלוכה לעולמי-עולמים" (חשמונאים א׳, ב׳, נ״ז)[1]. הרי נצחיותה של מלכות בית-דוד. — וכשניצח יהודה המכבי את לו׳סיאס והוא וחייליו נכנסו לירושלים וטהרו את בית-המקדש, — נִתְּצו את המזבח, שנטמא על-ידי הגויים, ו„הניחו את האבנים על הר-הבית במקום-כושר (*ἐν τόπῳ ἐπιτηδείῳ*) עד שיקום נביא לשפוט עליהן" (שם, ד׳, מ״ו). זהו המכוון ממש בבטוי התלמודי המפורסם: „יהא מונח עד שיבוא אליהו" (משנה, בבא מציעא, א׳, ח׳ — סוף הפרק; ג׳, ד׳; ברייתא, מנחות, ס״ג ע״א, ועוד).

ועוד פעם אחת, בהזדמנות חשובה, נרמז אליהו: בשעת ה„כנסת הגדולה (*συναγωγὴ μεγάλη*) של הכהנים והעם וראשי-העם וזקני-הארץ", שהחליטו לְמַנות את

---

1) אני מתרגם ומביא את מראי-המקומות מתוך הגנוזים על-פי הוצאתו של O. Fr. Fritzsche, Libri Apocryphi Veteris Testamenti, Graece, Lipsiae 1871. התרגום העברי של רייז פ ְר נ ק ל בשם „כתובים אחרונים" לא תמיד הוא מתאים להוצאה זו.

שמעון בן מתתיהו נשיא עליהם, הוא וזרעו. אז החליטו „היהודים והכהנים, שיהא שמעון לשר וכהן-גדול לעולם עד שיקום נביא-אמת" (שם, י"ד, מ"א). מאחר שבית-השמונאי אינו מבית-דוד, אי-אפשר, שישלוט בית זה בישראל בלא הגבלה: כשָׁיָקום נביא-אמת ויאמר, מי מבני-בניו של דוד ראוי למלוך על ישראל, כמו שהובטח על-ידי הנביאים, צריך יהא בית-חשמונאי לפַנות מקום לבית-דוד.

ולי ברור הדבר, שאילמלא אמונה חזקה זו במלכות בית-דוד, היה יחס אחר מצד הפרושים והעם התומך בהם ליוחנן הורקנוס ואלכסנדר ינאי. העם היה יכול לראות בהם את מרחיבי-ארצו הנערצים אילמלא עמד לפניו כחזון-קסם ה„חוטר מגזע ישי" עם כל המעלות הנשגבות, שמנו בו הנביאים. דבר זה נראה למטה, כשנגיע לספר „תהילות-שלמה", שנתחבר בעצם ימי-מפלתו של בית-חשמונאי.

ג.

חשמונאים ב׳ (הקיצור לערך משנת 70 קודם ספה״נ) [1].

בספר זה, שהוא ההפך הגמור של חשמונאים א׳ (מלא נסים ונפלאות ומחוסר סדר כרונולוגי וקשור פראַגמתי מהודק), מצויות יותר אמונות נוגעות בחיי העולם-הבא מיעודים משיחיים טהורים. חיי-עולם, החיים שלאחר מיתה (העולם-הבא ותחית-המתים), באים כאן בתור נגוד לחיי-שעה, חיי העולם-הזה (חשמונאים ב׳, ז׳, ט׳ ול״ו). המחבר מאמין בשכר-ועונש לאחר מיתה כמו בחיים (שם, י׳, כ״ו). רעיון תחית-המתים ממלא את כל הספר (שם, ז׳, י״ד, כ״ג). מפורסם הוא המקום, שכאילו יש בו פולמוס כלפי ספר חשמונאים א׳ או כלפי הצדוקים בכלל. בו נאמר, שיהודה המכבי „שם לב לתחית-המתים; שהרי אילמלא היה מצפה, שיקומו הנופלים [במלחמה], היה מיותר ונואָל להתפלל בעד המתים״ (שם, י״ב, מ״ג—מ״ד). ותחית-המתים היא כאן מגושמת הרבה: זוהי תחית-המתים לגופות, שבה מוחזרים לצדיק האברים, שנתן לקצצם או לעַנותם לשם-שמים (שם, ז׳, י״א; י״ד, מ״ו). ורק הצדיקים ישובו לתחיה: לרשעים כאנטיוכוס אֶפיפאַנס אין תקומה (שם, ז׳, י״ד).

ואולם גם יעודים משיחיים ממש מפוזרים בספר פרושי-הילניסטי זה פה ושם. אלהי-ישראל גואל את עמו ומקבץ את נפוצותיו „מתחת השמים (ἐκ τῆς ὑπὸ τῶν οὐρανῶν) אל המקום הקרוש״ (שם, ב׳, י״ז — י״ח). עם ישראל נצחי הוא (שם, י״ד, ט״ו), ולו נתן אלהים „את הנחלה (ארץ-ישראל, או גם נחלת-גויים) ואת המלכות (בית-דוד) ואת הכהונה (בית-אהרן) ואת הקדושה (בית-המקדש)״ (שם, ב׳, י״ז).

כאן לפנינו בקצור נמרץ רוב היעודים המשיחיים שבכתבי-הקודש ובספר בן-סירא.

---

1) עיין עליו ועל יחסו אל חשמונאים א׳ בחקירה החשובה והיותר חדשה של W. Kolbe, Beiträge zur syrischen und jüdischen Geschichte (Beitr. z. Wissensch. vom Alten Testament, herausgeg. v. R. Kittel, N. F., Heft 10). Stuttgart 1926, SS. 74—150.

ד.

יהודית (לערך (130—110).

על-פי תכונתו—אגדה היסטורית—אין מקום בספר קטן ונחמד זה ליעודים משיחיים. רק בשיר, ששָׁרה יהודית, בפרשה אחרונה של הספר, יש דברים קשים על הגויים המדכאים את ישראל, ונזכר יום-הדין:

אוֹי לַגּוֹיִם הַמִּתְקוֹמְמִים לְעַמִּי! אֵל־שַׁדַּי יִפְקְדֵם בְּיוֹם־הַדִּין,
בְּתִתּוֹ אֵשׁ וְתוֹלָעִים בִּבְשָׂרָם [1] וְיֵילִילוּ בְּרֶגֶשׁ עַד עוֹלָם

(ט״ז, י״ז).

---

1) השוה סוף-ישעיה (ס״ו, כ״ד): „כי תולעתם לא תמות ואִשם לא תכבה״.

ח.

טוביה (לערך 130—110).

גם בספר זה, שהוא אגדה מוסרית, אין מקום גדול ליעודים משיחיים. אף-על-פי-כן יש בו יעודים יותר מבספר-יהודית, אחיו לזמן, למקום וללשון[1], מפני שהוא, טוביה, אגדה מוסרית הוא ולא אגדה היסטורית. בשיר-התודה של טוביה נאמר, שאלהים ייסר את ירושלים עיר-הקודש, אבל גם ירחם עליה „וישוב ויבנה את אהלו בתוכה בשמחה וישַׂמח בה את הגולים וגו׳ מדור לדור עד עולם". ועמים רבים יבואו לשם ה׳ אלהינו ותשורות בידיהם, תשורות למלך-השמים, ויהללוהו מדור לדור ויודו לו. מבָרכיה (של ירושלים) יהיו ברוכים ומקלליה—ארורים. ובני-הצדיקים יקובצו לתוך ירושלים, ושלום ושלוה יהיו בתוכה, ושמחה בה תשרה עד עולם (י״ג, ט׳ — י״ד). וירושלים תִּבָּנֶה ספיר, נופך ואבני-חפץ, וחומותיה ומגדלותיה יהיו זהב טהור, ורחובותיה ירוצפו שוהם ואקדח ואבני-אופיר. וכל רחובותיה יאמרו: הללויה! ויודו ויאמרו: ברוך ה׳, שהֵרים אותך לעולמי־עולמים (שם, ט״ו). בית-ה׳ יחרב ובני-ישראל ילכו בגולה, אבל הם ישובו ויבנו את בית-ה׳ „לדורי דורות לבנין-תפארת, כמו שנבאו הנביאים על זה". „וכל הגויים ישובו לאמת וליראת ה׳ אלהים, ויטמנו את אליליהם בעפר[2], ויהללו את ה׳. ואלהים ירים את-עמו, וכל האוהבים את האלהים באמת ובצדק יעשו חסד עם אחינו" (י״ד, ה׳—ז׳).

יש כאן שיבת-ציון, בנין-ירושלים, קבוץ-גלויות והתגיירות-הגויים. והכל — ברוחו של ישעיה השני.

---

1) כל זה בירתי בספרי: היסטוריה ישראלית, II, 160—164.

2) עיין ישעיה, ב׳, י״ח—כ׳.

ז.

ברוך (חלקו הקדום—לערך 130 קודם ספה״נ; חלקו המאוחר – לערך 90 קודם ספה״נ).

ספר זה, שאני חושב אותו, ביחד עם וו. רוטשטיין[1], כולו מתורגם מעברית, יש בו שני חלקים: מוקדם (מראש הספר עד ג׳, ח׳) ומאוחר (מן ג׳, ט׳ עד גמירה, ולא כרוטשטיין, שמפריד גם בין ג׳, ט׳ – ד׳, ד׳, ובין ד׳, ה׳ — ה׳, ט׳)[2]. החלק המוקדם הוא בת-קול של מצור-ירושלים על-ידי אַנטיוכוס השביעי סידֶטֶס בשנות 134—135 והחלק המאוחר—של ימי מלחמת-הפרושים באלכסנדר ינאי (90—85). ובחלק המוקדם דוקה אין היעודים המשיחיים תופסים מקום כל-כך: חלק זה הוא פרוַאי פחות או יותר ונתחבר בזמן של שלוה מדינית; מה שאין כן החלק השני, שהוא מלא פיוט נשגב ונתחבר בימי צרות ולחץ. בחלק המוקדם אנו מוצאים רק דבר זה: שאחר שֶׁיַּגְלֶה אלהים את עמו ישוב העם מדרכו הרעה, ואז ישיב אותו אלהים לארץ-אבות (ב׳, כ״ד). הרבה יותר מזה יש בחלק המאוחר. המשורר פונה אל ירושלים ואומר:

שְׂאִי קָדִימָה עֵינַיִךְ, יְרוּשָׁלַיִם, וּרְאִי אֶת הַשִּׂמְחָה הַבָּאָה לָךְ מֵאֱלֹהִים!
רְאִי, בָּנַיִךְ בָּאִים — אֵלֶּה, אֲשֶׁר שִׁלַּחְתְּ, בָּאִים
מְקֻבָּצִים מִמִּזְרַח־[שֶׁמֶשׁ] עַד מְבוֹאוֹ בְּאִמְרַת־קָדוֹשׁ,
מְלֵאֵי־שִׂמְחָה עַל כְּבוֹד־ה׳.
פִּשְׁטִי, יְרוּשָׁלַיִם, בִּגְדֵי אֶבְלֵךְ וְצָרָתֵךְ וְלִבְשִׁי פְּאֵר־הַזִּיו לֵאלֹהִים לְעוֹלָם.
שִׂימִי אֶת אַדֶּרֶת־הַצְּדָקָה לַיהוָֹה וְהִבְשִׁי לְרֹאשֵׁךְ כּוֹבַע־זִיו־הָעוֹלָמִים.
כִּי הָאֵל יַרְאֶה לְכָל אֲשֶׁר תַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶת הוֹדֵךְ.
כִּי יִקָּרֵא שְׁמֵךְ עַל־פִּי ה׳ לְעוֹלָם "שְׁלוֹם־הַצֶּדֶק" וְ"זִיו־הַחֶסֶד"
(ד׳, ל״ו — ה׳, ד׳).

---

1) עיין: Kautzsch Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Tübingen 1900, S. 215.

2) Whitehouse (Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha in English, 570–577) מחלק ספר זה לשלשה חלקים כרוטשטיין, אלא שהוא חושב את שני החלקים הראשונים לכתובים עברית מעיקרם ואת החלק השלישי — לכתוב יוונית מעיקרו. זמנו של הראשון — 48 קודם ספה״נ, זמנם של השני והשלישי—78 לספה״נ. ולא נראה לי. עיין: היסט׳ ישר׳, II, 155—156.

וברוח זו הוא מוסיף לתאר את שיבת-הגולים; ובזה הוא מחקה את ישעיה השני עוד יותר מטוביה: עֲלִי, ירושלים, ועִמדי בָּרוֹם (על הר גבוה) וראי את בניך: כלם נקבצו ובאו ממזרח-שמש עד מבואו, מלאי-שמחה על שפקד אותם ה׳. הם יָצאו ממך (מירושלים) ברגל, מגורשים על-ידי האויב, אבל האלהים ישיבם אלַיִך, נשואים בזיו ככסא-מלך. הוא צוה, שכל הר גבוה יושפל לפניהם והגבעות והבקעות תִמלאנה עפר, למען ילך ישראל בטח בזיו-ה׳ [1]). בפקודת-ה׳ יתנו היערים וכל עץ-ריח צל לישראל. כי אלהים יוליך את ישראל בשמחה באור-זיוו ברחמים ובצדק (ה׳, ה׳, עד גמירה).

יש כאן הרבה התלהבות ומליצה נשגבה, אבל הכל הולך בעקבותיו של ישעיה השני. אף רַבְגוֹנוּת אין כאן: רק קבוץ-הגלויות ובנין-ירושלים בהוד והדר מתוארים כאן בצבעים שאולים, אבל נהדרים. על שאר היעודים המשיחיים עובר המחבר בשתיקה. סוף-סוף עדיין עומד הבית על מכונו וישראל לא גלה עוד.

---

1) השוה: ישעיה, מ׳, ד׳—ה׳.

ז.

חכמת־שלמה (לערך 70—50 קודם ספה״נ).

בספר הילניסטי זה[1]) יש הרבה יעודים משיחיים; אבל, כמו שטבעי הדבר לפילוסוף הילניסטי מישראל, הם יותר רוחניים ממדיניים. כמו בספר ההילניסטי האחר של ה„גנוזים״, בחשמונאים ב׳, אף בספר זה תופס ה„עולם-הבא״ מקום יותר מ„ימות-המשיח״. האמונה בחיי העולם-הבא, חיי-נצח, ובשכר-ועונש לאחר-מיתה חזקה היא מאד (ג׳, א׳—ד׳; ה׳, ט״ו—ט״ז). אבל המחבר יודע גם את השמדת-הרשעים בעולם-הזה ומתאר את כלי-זעמו של האלהים—הכחות המהרסים שבטבע—בציורים עזים ובבטויים נמלצים מאד (ה׳, י״ח — כ״ד). זהו ציור „יום-יהוה״ של הנביאים בעולם־הזה, שבו ידין עמים. ואולם לא רק אלהים ישפוט את עושי-הרשעה ואת העמים בוזי-הצדק, הבוטחים על חילם ואומרים בלבם, שאין אלהים; אף הצדיקים ישפטו את הגוים ויבעירום כניצוצות-אש את הקנה והסוף (ג׳, ז׳ — ח׳). ואז יראו הרשעים את עָוֹתתם ויתחרטו על מעשיהם, אבל — יאחרו את המועד (ה׳, ב׳ — י״ד). ואולם הצדיקים יקבלו בעולם-הבא מידי האלהים „עטרת-תפארת (ביוונית מתורגמות מלות אלו מעברית: τὸ διάδημα τοῦ κάλλους) ומלכות-הזיו, כי בימינו יסך להם ובזרועו יגן עליהם״ (ה׳, ט״ז).

לפנינו כאן יום-הדין, חיי העולם-הבא, שכר-ועונש לצדיקים ולרשעים. ציור-חייהם של הצדיקים בעולם-הבא שב„חכמת-שלמה״ דומה מאד לזה שבתלמוד: אף שם יושבים הצדיקים בעולם-הבא לימינו של הקדוש-ברוך-הוא, „עטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו-השכינה״[2]). אבל יותר מכן אין „חכמת-שלמה״ ההילניסטית יודעת כלום: לא שיבת-ציון ולא בנין-ירושלים, לא את אליהו ולא את משיח.

ובזה סיימנו את לקט הגרעינים המשיחיים הבודדים שבספרים הגנוזים. לא הרבה לקטנו; אבל נוכחנו, שכמעט כל היעודים המשיחיים של תקופת הנביאים והכתובים חיים היו בלבבות אף בימי-הגנוזים, אלא שמחמת תכונת-הספרים ומפני מסבות-הזמן לא באו לידי גילוי מלא ושלם.

אני עובר אל הספרים החיצונים, שבהם נמצא במקום גרעינים — שבלים מלאות, ולפעמים — גם עמרים שלמים.

---

1) עיין על תכנו, לשונו, זמנו ומוצאו בפרטות יתרה: י. קלוזנר, היסטוריה ישראלית, IV, 40—50.

2) עיין, למשל, כלה רבתי, פ״ב.

II.

הרעיון המשיחי בספרים החיצונים.

ה„ספרים החיצונים" אף הם, כ„הגנוזים", לא נתקדשו בקדושת כתבי-הקודש של היהדות; אלא שבהבדל מן „הגנוזים", שנתקבלו לתוך כתבי-הקודש של הנצרות, אין הספרים ה„חיצונים" קדושים רובם ככולם אף לרוב הכנסיות הנוצריות (רק ספר עזרא ד׳ נמצא ברוב ההוצאות הרומיות של ה„קאנון"). אך הכנסיה החַבַּשית (ה„כושית"), שקבלה את הנצרות מן הכנסיה היוונית-הביזאַנטית, קידשה בקדושת כתבי-הקדש את „ספר-חנוך", „ספר-היובלות", ועוד (ומפני-כן נשתמרו כמה מן הספרים ה„חיצונים" רק בלשון כושית בלבד).

אבל יותר מהבדל חיצוני זה—הבדל במדרגת-הקדושה בכנסיות הנוצריות השונות— גדול ההבדל הפנימי שבין ה„גנוזים" ובין ה„חיצונים". אם ה„גנוזים" הם, כמו שאמרתי למעלה, המשך-ה„כתובים" ולא לחנם נתפרסמו בישראל בתור „כתובים אחרונים", הנה ה„חיצונים" הם מעבר אל האגדה התלמודית מצד אחד ואל הנצרות בצורתה הראשונה, היהודית, מצד שני. „ספר-היובלות", למשל, הוא מדרש-אגדה לספר-בראשית, ולא לחנם הוא נקרא „בראשית זוטרתא" (Leptogenesis). ה„חזיונות" וה„גליונים" (ה„אפוקאַלו׳פטיקה" במובן הרחב), הציורים סימות-המשיח במלוא-תפוסתם (היעודים המשיחיים— בלועזית „מיסיאַנולוגיה", והציורים מן העולם-הבא, השכר והעונש שלאחר מיתה, גן-העדן והגיהנום, תחית-המתים, ועוד—בלועזית „אֶסכאטולוגיה"), וכן גם „נבואות", שבהן משתקף לא כל-כך מה שיבוא כמו שמשתקף מה שהיה (מה שקוראים „נבואות לאחר מעשה"),— כל אלה ממלאים את הספרים ה„חיצונים" על פני כולם. ומפני-כן נופלים ה„חיצונים" מן ה„גנוזים" מצד אחד ועולים על ה„גנוזים" מצד שני. הם נופלים מן ה„גנוזים" בכל הנוגע לפשטות ובהירות ותום. אין אף באחד מהם יפי-הפשטות והדרת-התום של „יהודית" או „טוביה" או הבהירות מרחבת-הדעת של ספר בן-סירא. ה„חיצונים" רובם ככולם מלאים סבכי-הדמיון וערפלי-המסתורין, וציורים אגדותיים משונים עולים בהם בערבוביה עם חזיונות-העתיד, עם תוכחות כמעט-נבואיות ועם דברי-חכמה כפי מצבה של זו באותם הימים. ומפני-כן חששו להם התַּנאים, שלא ילהיבו את דמיונו של ההמון ביותר ולא יעוררוהו למרידות, אף לא ירחיקוהו מחיי-המציאות ומן המצוות המעשיות[1]. אבל מפני-כן דוקה אף עולים ה„חיצונים" על ה„גנוזים". הם עשירים יותר, מגוונים יותר, מלאי-תוכן יותר. מתוכם אפשר

---

[1] עיין: R. T. Herford, The Pharisees, 1924, pp. 186—193.

להכיר הרבה יותר את רוח-הזמן, את ציורי-העם מן העבר ומן העתיד, את המצב הרוחני של טובי בני-העם באותו זמן, את ההשקפות העממיות במחצה השניה של בית שני, את ידיעת הטבע והעולם של ה„נביאים העממיים" (כמו שקרא מ. פרידלנדר[1] בצדק להאַפוקאַלו׳פטיקים), את אמונותיהם ודעותיהם ואת תקוותיהם לעתיד, שמתחילה מצאו מסילות בלבותיהם של ההמונים מישראל מימי החשמונאים ועד חורבן-הבית ואחר-כך השפיעו גם על הנצרות הקדומה. כאן לפנינו באמת „גני-שמירמות של האגדה", לפי בטויו של היינריך היינֶה, אבל של האגדה הקדומה, שעדיין אינה משועבדת כל-כך להכתב והיא אורגת ורוקמת את ציורי-דמיונה הנפלאים מתוך חירות ידועה, כה„פולקלור" של כל אומה חיה ומושרשת בקרקע.

וביחוד עשירים הספרים ה„חיצונים" בציורים משיחיים. „יום-הדין" ו„חבלו של משיח" (כך צריך לומר ולא „חבלי-משיח", כמו שהורגל להאָמר בתוכנו) מצטיירים כאן בציורים, שבעיקרם באו מתוך תֵּאורו של „יום-ה׳" שבכתבי-הקודש, אבל נתרחבו ונתעשרו בצבעים חדשים. האישיות של המשיח תופסת כאן על-פי רוב מקום חשוב ביותר ואגדות נפלאות מתרקמות מסביב לה. „ימות-המשיח" יש להם כאן תֵּיאורים מפורטים, שאין כתבי-קדשנו יודעים כדוגמתם. ואגדות בדבר המלאכים והשטן והרוחות הרעות, וה„עולם-הבא", „גן-עדן וגיהינום", ה„לויתן ושור-הבר", „תחית-המתים", ועוד, הרי הן ציורים ודמיונות חדשים, שכתבי-הקדש כמעט אינם יודעים אותם כלל, אבל האגדה התלמודית — למרות התנגדותם של התַּנאים ל„גליונים" אלה — רקמה את רקמת-הפז שלה מסביב להם ועשתה אותם חלק עיקרי מאמונת-ישראל העממית.

מהיכן בא שינוי זה של תוכן הספרים העבריים השונים, שכולם נכתבו בשעתם בקדושה וכוונה דתית-מוסרית נעלה היתה בלא שום ספק לכולם? —

גזירות-השמד בימי אנטיוכוס אֶפיפאנס העמיקו את הציורים מ„יום-הדין" ומ„חבלו של משיח". היסורים הנוראים, שבאו על האומה כולה, דרשו צִדוק-דין מצד אחד ושאפו נקם מצד שני. ואחר שתי הדרישות הללו מִלאו הציורים המפותחים יותר מיום-הדין — יום-ה׳ של הנביאים, שנהפך לחבלו של משיח. והנצחונות הגדולים של החשמונאים, נצחונות-הרוח, שכולם פלא אחד גדול הם, — „מסרת גבורים ביד חלשים, ורבים ביד מעטים, וטמאים ביד טהורים, ורשעים ביד צדיקים", — רוממו את הרוחות בתקוות נעלות ומופלאות ונתנו צבעים חדשים — צבעי-זוהר — לציורי הנקמות, שיעשה ה׳ באויביו ואויבי-עמו, ולציורי ימות-המשיח „לעתיד לבוא". אפשר, שבימי יהודה המכבי, יונתן ושמעון, ואף בימים הראשונים של יוחנן הורקנוס, כשמלחמת-הקיום של האומה ודתה בלעה את כל הכחות, לא פנו טובי בני-העם אל היעודים המשיחיים „מקוצר-רוח ומעבודה קשה": Inter arma silent musae. אפשר, שבימי שמעון בן מתתיהו ובמחצית הראשונה של נשיאות

---

1) עיין: M. Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, Berlin 1905, SS. 78, 289.

יוחנן הורקנוס בנו הסתפקו אף ה„נביאים העממיים" במלכות בית-חשמונאי ולא עסקו הרבה במשיח ובימות-המשיח. אבל בא הפירוד בין ה„חסידים" ובין יהודה המכבי, ואחריו ההתחלקות לפרושים, צדוקים ואיסיים (בימי יונתן), באה המחלוקת בין יוחנן הורקנוס ובין הפרושים, באו המלחמות בין הפרושים ובין אלכסנדר ינאי, באה התרחקותם של האיסיים מן החיים המדיניים, — והרעיון המשיחי גאה כנחל איתן, והעם בטובי באי-כחו — הפרושים — רקם את רקמת-דמיונותיו לעתיד-לבוא ומצא בהם תנחומים על שלא מלא בית-חשמונאי את כל תקוותיו. ובאותה שעה נסתבכו יחידי-הסגולה שלו, הבודדים ונזירי-החיים — האיסיים — בהמון חזיונות ודמיונות מורכבים, — ונוצרו הספרים ה„חיצונים" עם המון החזיונות וה„גליונים" (האפוקאַלו׳פסות) שבהם. מבחר הספרים החיצונים: „ספר-חנוך", „ספר-היובלות", „תהילות-שלמה", „צוואות י״ב השבטים", ואף „חזון-הסיבילות", הם מתקופת-החשמונאים. וכשֶתקפו הצרות, כשֶמשל בית-הורדוס על ישראל בעזרת האגרוף הרומי, ואחר-כך, כשבאו הנציבים הרומיים, העלוקות מוצצות-הדם, וגרמו להמרידה ובאה הקאַטאַסטרופה הנוראה — חורבן הבית השני עם כל נוראותיו, — מצא העם תנחומים ותקוה ביעודים המשיחיים והציורים מן החיים שלאחר-מיתה שבספרים ה„חיצונים" המאוחרים: „עלית-משה" הוא מימי בית-הורדוס וה„גליון" ברוך הסורי וספר-עזרא הרביעי — המעולה שבספרים ה„חיצונים" — הם מן השנים הראשונות שלאחר החורבן השני.

הספרים ה„חיצונים" מתחלקים לארצישראליים ולהֶליניסטיים. הארצי-ישראליים נתחברו רובם ככולם בירושלים ובלשון עברית (וזה יותר קרוב בעיני מן ההשערה, שהם נכתבו ארמית מעין זו של ספר-דניאל); ההֶליניסטיים נתחברו רובם ככולם באלכסנדריה ובלשון יוונית. הספרים החיצונים הארצישראליים, שיש בהם יעודים משיחיים חשובים, הם: ספר חנוך, ספר-היובלות, תהלות-שלמה, עלית-משה, ספר-ברוך הסורי ועזרא ד׳; הספרים החיצונים ההיליניסטיים, שהיעודים המשיחיים תופסים בהם מקום חשוב, הם: ספרי-הסיבילות. נתחיל מ„ספר-חנוך", אף-על-פי שאחד מספרי „חזון-הסיבילות" הוא קדום לספר זה, מפני שה„חיצונים", שנוצרו בעברית ובארץ-ישראל, חשובים הם להכרת רוחה של האומה הישראלית הרבה יותר מאותם שנוצרו ביוונית ובאלכסנדריה של מצרים, תחת השפעה זרה, ומפני שספר זה הוא, זולת עזרא ד׳, היותר משיחי בתכנו[1].

---

1) עיין בפרטות על רוב הדברים הנאמרים כאן: י. קלוזנר, „ספרים חיצונים (Pseudepi-graphen)", ב„חוברת לדוגמה" של „אוצר-היהדות", הוצאת חברת „אחיאסף", ווארשה תרס״ו, עמ׳ 95—120. תרגומים חדשים לרוב הספרים החיצונים בצירוף מבואות והערות מרובות בקובץ אחד גדול התחלתי לסדר בדפוס באודיסה, בהוצאת „מוריה", עוד בשנת תרע״ט, אלא שכבוש-הבולשביקים עכב בדבר. משם אני נוטל את הציטאטים בתרגום עברי. קביעת-הזמנים באה בספרי: היסטוריה ישראלית, II, 164 — 180.

א.

ספר־חנוך (חלקיו הקדומים — 110 קודם ספה״נ, חלקיו המאוחרים — 68 קודם ספה״נ).

בציורים המשיחיים שבספר-חנוך יש להבדיל בין אותם שבחלקיו הקדומים (פרשיות א׳ — ל״ו וגם ע״ב — ק״ח), שהם מימי יוחנן הורקנוס (לאחר שנתפלג עם הפרושים) או מימי אלכסנדר ינאי (לערך 110 — 80), ובין חלקיו המאוחרים, שהם מצטרפים לספר מיוחד בשם „ספר-המשלים" (Bilderreden קוראים להם חכמי-גרמניה) או ה„ספר המשיחי" (פרשיות ל״ז — ע״א), שהוא, לדעתי, מימי שלומציון המלכה (לערך 68—70), בשעת שטיגראַנָס מלך ארמיניה עלה על יהודה (קדמוניות-היהודים, י״ג, ט׳, ד׳; מלחמות-היהודים, א׳, ה׳, ג׳), מפני שכאן (נ״ו, ה׳, ח׳) נזכרו הפרתיים והמדיים, והמדיים הם כנוי עברי לארמינים (עיין להלן), בעוד שהרומיים לא נזכרו כאן כלל[1]. ביעודים המשיחיים כולם, ובפרט בציורי-המשיח, יש שינוי נִכר בין חלקיו השונים של הספר האחד, ואשתדל לתת בזה את הציורים המשיחיים של אלה ואלה, וקודם כל — את הציורים המשיחיים של החלקים הקדומים. אבל אף בהם צריך יהא להבדיל בין „עיקר-הספר" (Grundschrift) ובין „ספר-התולדה".

א) יום-הדין („חבלו של משיח") ב„ספר העיקרי".

„יום-ה׳" של הנביאים הוא „יום-הדין" של תקופת-התַנאים, שנקרא יותר בשם „חבלו של משיח". פירושן של מלות אלו אינו החבלים והיסורים של המשיח עצמו, אלא החבלים והצרות של ימות-המשיח; כמו ש„שופרו של משיח" אינו השופר של המשיח עצמו, אלא השופר של ימות-המשיח. בתקופה המאוחרת משמש „יום-הדין" לציין בו את היום, שבו נשפט הפרט מישראל על מעשיו בעולם-הזה[2] ובעולם-הבא[3] אבל לא כלל-האומה ולא כלל האנושיות כולה. בימי-החשמונאים ובספרים החיצונים „יום-הדין" הוא נרדף ל„יום-ה׳", „משפט-העמים" ו„חבלו של משיח".

ו„חבלו של משיח" מצטייר בספר-חנוך בצבעים עזים. ציוריו יוצאים בעקבותיהם של ציורי „יום-ה׳" שבספרי-הנביאים, אבל הם מוסיפים על אלה הרבה. ה„קדוש והגדול" (או, לפי הנוסח היווני, ה„קדוש הגדול") יֵצא ממעונו ואלהי-עולם ידרוך משם על הר-סיני ויופיע

---

1) עיין: י. קלוזנר, היסטוריה ישראלית, II, 166.

2) ראש-השנה, ט״ז ע״ב.

3) עבודה זרה, י״ח ע״א; ב״ר, סוף פצ״ג.

עם צבאותיו משמי-השמים. ואז יפחדו בני-האדם ויחילו ה„עירים"[1], וחיל ורעדה יאחז את הכל עד קצות-הארץ. ההרים הרמים ינועו והגבעות הנִשָׂאות תשפלנה, וכולם ימסו כדונג מפני אֵש. הארץ תטבע כולה וכל אשר עליה יגוָע. הכל יעמדו למשפט: לא רק הרשעים, אלא „גם הצדיקים כולם"[2]. אלהים יבוא ברבבות-קודש להכרית את הרשעים ויוָכַח עם כל בשר על כל המעשים הרעים, שעשו הרשעים, ועל דברי-העתק, שדברו עליו החוטאים. ואולם על הצדיקים ישים שלום ואת בחיריו ישמור וחסד יעשה עמהם: הם יתברכו מברכתו ואור-אלהים יאיר להם (א', ג' — ט').

ולא רק הרשעים יִשָׁפטו קשה ב„יום-הדין" הגדול. גם את השטן ישפוט אלהים. עזאזל יִמָסר עוד קודם לכן בידי רפאל המלאך, שיעקוד אותו בידיו וברגליו וישים אותו בחושך ב„מדבר אשר בדודאל" —, כפי הנראה, בית-חדודו או, יותר נכון, בית-הירודו[3], שלפי התרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל (לויקרא, ט"ז, י'), היה השעיר המשתלח לעזאזל, מושלך שם מצוק-ההר (גייגר). רפאל יתן עליו אבנים כבדות וחדות (לשון נופלת על לשון-„חדודו")[4] ויכסה את פניו, ועזאזל יֵשֵב כך בחושך ולא יראה אור; ו„ביום-הדין הגדול ישליכו אותו אל הגיהנום". ורק אז ירַפא רפאל את „הארץ, שנשחתה בידי-המלאכים" (י', ד', ז'). מלאכים אלה, שהשחיתו את הארץ, הם הנפילים שבכתבי-הקודש, שאף התלמוד והמדרש יודע את שמותיהם: שמחזאי ועזאל. שמות אלה כמעט בצורה זו עצמה נמצאים בספר-חנוך, שהנפילים תופסים בו מקום רחב. הנפילים הללו, שחמדו את בנות-האדם ובזה הביאו את התאוה לעולם, הרעו לעשות גם במַה שלִמדו את בני-האדם, ביחד עם עזאזל, כל מיני אומנויות ומלאכות, ובתוכן—את מלאכת-הכתיבה. שהרי הידיעה לחפור מתכת ממכרות וליצוק אותה הביאה לידי עשית כלי-זין, ועל-ידי כך למדו בני-האדם לשפוך איש את דמי-אחיו. הידיעה לעשות בכל מלאכת-מחשבת הביאה לידי ההתקשטות של הנשים ולידי עשירות ורדיפה אחר כלים נאים, שהשחיתו את מדותיהם של בני-האדם. ואפילו הידיעה לכתוב ספרים הביאה לידי „עשות ספרים אין-קץ", שיש בהם נבואות-שקר וחזיונות-שוא והטפה למעשים רעים. על-כן ישפוט ה' את הנפילים ביום-הדין משפט קשה (ט"ז, א'; השוה לזה גם ח', א', ד'; ס"ה, ו'—ח'; ס"ט, ט'—י"א). זוהי התנגדות לתרבות החיצונית בשם התרבות הפנימית— המוסריות —, שאנו מוצאים בזמננו אצל רוסו וטולסטוי —. וביחד עם הנפילים יהיו נדונים ב„יום-הדין הגדול" גם הרוחות הרעות, השדים והמזיקים, שבאמת אינם אלא הצורות, שבהן מתחפשים הנפילים, שנתערבו בבנות-האדם: כליה גמורה תבוא עליהם ביום-הדין,

1) המלאכים, מן „עיר וקדיש מן שמיא" (דניאל, ד', י', י"ד וכ').

2) מלות אלו חסרות בגוף היווני; אבל ודאי לא נוספו בתרגום הכושי, אלא נשמטו בתרגום היווני.

3) משנה, יומא, פ"ו, מ"ח (עיין: קוהוט, ערוך השלם, II, 70, ערך „בית הֱרודו'), ועיין גם-כן: Graetz, Geschichte der Juden, III, 1^5, 219, Anm. 2

4) ואולם הנוסח האמתי הוא „הירודי"—ופרחה לה הלשון הנופלת על לשון (עיין: ש. קליין, ארץ-ישראל, ווינה [תרפ"ב], עמ' 13, 37—38, 113, 118; Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, 1910, S. 33).

והנשים, שפִתו את הנפילים, תהיינה לתנים או לבנות-יענה (י"ט, א'—ב').—אלהים יֵשב על כסא-דין, שיעמוד על ההר השביעי מן ההרים הנפלאים, שראה הנוך, ומסביב לו עצים נותני ריח-ניחוח, וביחוד עץ רֵיחָני אחד, שאין דומה לו. עץ זה ופריו יִנָּתנו לצדיקים, שיזכו בדין, והם יאכלו מפריו בירושלים הקדושה ויאריכו ימים יותר מאבותיהם ולא יֵדעו צרה ויגון, עמל ותלאה (כ"ח, ג'—ו').

ולעומת זה, שנות-רשעים תקצורנה והתבואה בשדותיהם תתאחר והכל יבוא בארץ בחטאם לא בעתו. הגשמים יעָצרו בשמים ופרי-העץ לא יתבשל בזמנו על הארץ. הירֵח ישַנה את תפקידו ולא יופיע במועדו, והשמש לא תשקע בערב ותאיר „בקצות העגלות הגדולות במערב" יותר מן הקבוע. גם רבים מ„ראשי שרי-הכוכבים" יטעו וישַנו את דרכם ולא יֵרָאו במועדיהם הקבועים, ובני-אדם יחטאו ויטעו ויחשבום לאלהים. ורעות רבות תבואנה על בני-אדם אלה ומשפט יעָשה בהם עד כלותם (פ', ב'—ח').

הפרשיות צ"ב—ק"ה מלאות תוכחות עזות ונמרצות, שמתרוממות לגובה של נבואה ממש. הוי על הבונים בניני-עָול וחמס ועושים את המרמה לאבן-פנתם, כי לפתע-פתאום ישָמֵדו! הוי על הבונים בתיהם בעַולה, כי יעָקרו מתוך בתיהם ויפלו בחרב! אוי לכם, העשירים, שבטחתם על עשרכם ולא זכרתם את העליון, כי תעזבו את אוצרותיכם מאונס! גידופים ועַוְלה עשיתם, ולכן הוקדשתם ליום שֶפך-דם, ליום חושך וליום-הדין הגדול. כזאת אני אומר לכם ומודיעכם, כי יוצרכם ישמיד אתכם כלה. במפלתכם לא יתעורר איש לחמול עליכם ובוראכם ישמח על אבדנכם. וצדיקיכם יהיו בימים ההם לבושת מפני החוטאים והרשעים (צ"ר, ורי"א).

ובפרשה אחרונה של הספר (ק"ח), שאף היא מלאה תוכחות קשות, נאמר על החוטאים שֶשמותיהם ימָחקו מספרי-הקדושים וצאצאיהם יכָחדו לעולמים. אבל גם רוחותיהם יעָנשו ויצעקו ויילילו במקום שמם ויבערו באש-להבה, אִשָה של גיהינום. שם יעונו כל החוטאים המגדפים, העושים רע והמשנים מדברי-הנביאים על הבאות. ינָצלו רק הענָוים, המעַנים את בשרם, הנִתָנים לחרפות בפי האנשים הרעים והאוהבים את האלהים ולא את הכסף ואת הזהב ואת כל טוב-העולם,—האוהבים את השמים (האלהים) מחייהם, שבֵרכו את האלהים בעוד שאנשים רעים רמסום וחֵרפו וגִדפו אותם. אלה, שאהבו את שֵם-קדשו, יֵצאו מאפלה לאור גדול ויזהירו עתים אין-מספר, בעוד שהחוטאים יצעקו בקול למראה הזוהר שֶלַצדיקים, „דור-האור", כי „צדק הוא משפט-האלהים" (ק"ה, ג'—י"ד, עד גמירה).

דברים אלה, שפסוקים הרבה מן האיוונגליון מחקים אותם, מתיחסים יותר למחזור של השכר-והעונש והעולם-הבא מלַיעודים של ימות-המשיח; אבל „משפט-האלהים" הרי אף הוא מקושר ב„יום-הדין" עד לבלי הפרידו. ואולם בפרשיות האחרונות באו גם ציורים מ„חבלו של משיח" ממש, שמזכירים גם את התיאורים של עמוס, ישעיה, ירמיה וצפניה וגם את התיאורים שבברייתות התלמודיות בדבר „שבוע, שבן-דוד בא". פגעים רעים יבואו על כל העולם כולו: על עמים וממלכות ובני-אדם יחידים. בימים ההם יתקוממו העמים; דורות-העמים יתנשאו ביום-האבדון. בימים ההם ירַטשו היודעים מחסור את ילדיהם, ההָרות תַפלְנָה והאֹמות תדחינה מעליהן את יונקי-שדיהן ולא תְרַחֵמנה על אהובי-לבותיהן (צ"ט, ד'—ה').

בימים ההם יהָרגו האבות ובניהם במקום אחד ואחים יפלו הרוגים יחד ודמיהם יזרמו כנחל. כי איש לא יכלא את ידו מלהרוג את בנו ואת בן-בנו, והחוטא לא יכלא את ידו מלהרוג את אחיו היותר נכבד; מֵעלות השמש ועד בואו יהרגו זה את זה. הסוס יחצה בדם-החוטאים עד החזה והעגלה תטבע עד גבהה. בימים ההם יֵרדו המלאכים אל המחבואות ויאספו את כל המסייעים לדבר-עבירה (המלאכים-הנפילים, השטן והרוחות הרעות?) אל מקום אחד, והעליון יתנשא ביום ההוא לעשות משפט גדול בחוטאים. ורק על הצדיקים יפקוד אלהים את ה„עירים" (המלאכים-השומרים), שישמרום כבבת-עין עד שישמיד את הרע מן העולם. ואף אם יישנו הצדיקים „שֵנה ארוכה" (כלומר: יהיו „ישֵׁני-עפר"), אל יפחדו (ק', א'—ה'): הם יקומו מעפר לחיי-עולם, בעוד שהרשעים יעונו עד אין-קץ.

זהו הציור מ„חבלו של משיח" בחלקים הקדומים של ספר-חנוך, העולם שלאחר מיתה והימים שלפני ימות-המשיח משמשים בו בערבוביה. ועוד ערבוביה יש בו: היעודים הנבואיים משתלבים ומתלכדים בתוכו בציורים הדמיוניים, שאנו מוצאים בזמן מאוחר קצת באגדה התלמודית-המדרשית. ציורים אגדותיים אלה צמחו מתוך הדמיונות של העם או של ה„נביאים העממיים" (האפוקאלו׳פטיקים) על יסוד כתבי-הקדש; וספר-חנוך הוא כלי-קבול לדמיונות העממיים הללו.

ב) ימות-המשיח ב„ספר העיקרי".

לימות-המשיח יזכו רק ה„בחירים", בחירי-האֵל. לאחר שיכלו ביום-הדין הגדול כל הרשעים והחוטאים תנָתן חכמה לבחירים, והם יחיו ולא יחטאו עוד לא בזדון ולא בשגגה, ויהיה אור לנאורים ומדע ליודעי-בינה. הם לא ימותו בקצף ה' עליהם קודם זמנם; רק כְּשֶׁיִמָּלאו ימי-חייהם יחלפו בשלום ושנותיהם, שתחלופנה בתרועת-נצח ובתענוגי-שלום, תהיינה מרובות (ה', ח'—ט'). אין כאן, איפוא, חיי-נצח שלמעלה מן הטבע ובעולם אחר, אלא חיים ארוכים של שלום ועונג בעולם-הזה; מעין זה שמבטיח לימות-המשיח ישעיה השני (ס"ה, י"ט—כ"ג)[1].

ויעודים משיחיים ארציים גמורים הם גם אלה: כל הצדיקים יִנָּצלו באחרית-הימים, יולידו אלף בנים[2] וישלימו את כל ימי נעוריהם וְשֵׁיבָתָם[3] בשלום. בימים ההם תִמָלא כל הארץ צדק וכולה תִנָטע אילנות (אידיאל של עם עובד-אדמה!) ותתמלא ברכה. כל מיני עצי-נועם יטעו בה; גפנים תנָטַענה בה, שתִתֵּנה פרי בשפע; ומכל הזרע, שיזָרע בה, תעשה מדה אחת אלף (או, לפי הנוסח הכושי, עשרת אלפים) מדות ומדה אחת זיתים תתן עשר בַּת שמן (י', י"ז—י"ט). הציורים הגשמיים הללו מתאימים לא רק אל מה שאנו מוצאים ב„גליון" של ברוך הסורי (כ"ט, ה', ח') ובמסורת של אחד מזקני אבות הכנסיה הנוצרית, פפיים, שנשתמרה אצל איריניאוס (Irinäus, Adversus haereses, V, 33),— מה שנתן מקום לאמונה הנוצרית ב„מלכות של אלף שנה" (chiliasmus)[4]; הציורים הללו מצויים כמעט מלה במלה אף בברייתות התלמודיות ובמדרשים התַנאיים הקדומים (כתובות,

---

1) עיין למעלה, חלק א', עמ' 108.

2) בעל ספר־חנוך הבין את הכתוב: „הקטן יהיה לאלף (ישעיה, ס', כ"ב), פשוטו כמשמעו.

3) כך צריך לתרגם במקום „שבתם", שקרא בטעות המתרגם היווני והכושי—אחריו.

4) עיין על זה למטה, פרק ו', ב', בפרטות.

קי״א ע״ב, ובשנויים קלים: כלה רבתי, פרק ב׳; ספרי, דברים, סי׳ שט״ו, הוצאת מאיר איש-שלום, דף קל״ה ע״א וע״ב)[1]. וכבר הבאתי למעלה את היעוד הגשמי אף הוא, שצדיקים יהָנו מפריו של עץ נותן ריח-ניחוח (כ״ה, ג׳—ו׳). — ואולם ביחד עם האושר הארצי מתואר באותה פרשה י׳ גופה, ואף בפרשה י״א שלאחריה, האושר הרוחני הגדול של ימות-המשיח: הארץ תנֻקה מכל חמס, מכל עוולה ומכל חטא, מכל רשעה ומכל טומאה. כל בני-האדם יהיו צדיקים, וכל העמים יכבדו את ה׳ ויהללוהו וכולם יעבדוהו. והארץ תנקה מכל פשע וחטאת, מכל צרה ומכל עמל (י׳, כ׳—כ״ב). בימים ההם יפתח ה׳ את האוצרות של ברכת-השמים להריק אותם על הארץ—על מעשי בני-האדם ועבודתם; ואז יהיו שלום ומשפט לאחדים כל ימי-עולם וכל דורות-עולמים (י״א, א׳—ב׳). החטא ישָׁמד בחושך לנצח ולא עוד יופיע למִן היום ההוא ועד עולם (צ״ב, ה׳).

אני עובר אל הציור המשיחי שב„ספר-התולדה״, שאף הוא כלול בספר-חנוך (פ״ג—צ׳).

ג) הציורים המשיחיים של „ספר-התולדה״ (פ״ג—צ׳).

בעקבותיו של ספר-דניאל מעביר לפנינו בעל „ספר-התולדה״ שבספר-חנוך את כל דברי-הימים, דברי-ימי-עולם ודברי-ימי-ישראל עד זמנו, בתור הקדמה לימות-המשיח. וכבעל ספר-דניאל הוא מתאר את גבורי-ההיסטוריה בצורה של בהמות, חיות ועופות. בני-ישראל נמשלים לבעלי-חיים כשרים ושקטים: „אבות-העולם״ (במובנו של בן-סירא, מ״ד) — לשְׁוָרים וצאצאיהם — לבני-צאן. ואולם הגויים, שדכאו את בני-הצאן, נמשלים לחיות רעות ועופות טורפים. והמלאכים אף הם מתחלקים לשנים: המלאכים, שנפלו וירדו ממעלתם, מתוארים בתור כוכבים[2], והמלאכים, שנשארו במעלתם, נמשלו לבני-אדם (כמו שהמשיל ספר-דניאל את עם-ישראל ל„בר-אנש״, בעוד שהמשיל את אומות-העולם לחיות)[3]. בסמלים כאלה, שהם שקופים מאד, עובר בעל „ספר-התולדה״ על כל דברי-הימים שבכתבי-הקדש מאדם הראשון עד ימיו—ימי החשמונאים המנצחים. כשהוא מגיע לחורבן מלכות-שומרון הוא אומר, שהאלהים הפקיד שבעים רועים על עמו, בני-הצאן, והתיר להם לטרוף חלק מן הצאן, שהוא מוסר לידם מנויות וספורות; אך הוא צוה על „אחר״, שישגיח על הרועים, שלא יטרפו מן הצאן יותר ממה שהתיר להם (פ״ט, נ״ט—ס״ה). לפי ההשערה המקובלת אצל החוקרים, שבעים הרועים הם שבעים האומות או שבעים המלאכים שרי-האומות, וה„אחר״ הוא מלאך אחר, מיכאל שר-ישראל[4]. לי נראה, שהכוונה היא לשבעים

---

1) עיין על זה באריכות להלן, חלק ג׳, פ״י.

2) ידועה הדרשה על „מרוז״ שבשירת דבורה, שופטים ה׳, כ״ג, שאין זה אלא כוכב (מועד קטן, ט״ז ע״א; שבועות, ל״ו ע״א), וכוכב מקולל אינו אלא כוכב נופל, ולפיכך נמשלו אליו ה„נפילים״.

3) עיין חלק א׳, למעלה, עמ׳ 140—142.

4) עיין: Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha, II, 255. ועיין גם-כן: H. Gressmann, Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, SS. 165—

הזקנים (הפרוטוטופס של „חֶבר-היהודים" והסנהדריה המאוחרת), שהיו מנהיגי-האומה עד ימי-החשמונאים ושבעל „ספר-התולדה" רואה אותם קיימים עוד מימי חורבנה של מלכות-שומרון. והראיה — להלן (צ', ה') הוא מדבר על עשרים ושלשה רועים — כמנין סנהדריה קטנה, שאף היא קדמה, לדעתו של המחבר, לימי-החשמונאים[1]. איך שיהיה, הרועים הרעים מסרו את הצאן בידי אריות (אשורים), נמרים (כשדים-בבליים) וחזירים (אדומים), ואחר-כך — בידי נשרים (יוונים), דַיּוֹת (הדיאדוכים שאחר אלכסנדר מוקדון), אנפות (המצריים-התלמיים) ועורבים (הסורים), שטרפו את עניי-הצאן ונִקרו את עיניהם. אבל באו אֵילים (החסידים בימי-החשמונאים) ולהם צמחו קרנים (בני מתתיהו חשמונאי), ומהם יצאה קרן אחת גדולה (יהודה המכבי או יוחנן הורקנוס), שהעורבים רצו לגדעה, אך לא יכולו. וכאן (צ', י"ז) מתחיל תיאור „יום-הדין". „אדון-הצאן" כעס על העורבים, וגם על הנשרים, הדיות והאנפות, וקרא למי שרשם בספר את המספר של הצאן, שאִבדו „שנים-עשר הרועים האחרונים" (לדעתם של רוב החוקרים, המלכים מאלכסנדר מוקדון עד אנטיוכוס סידֶטס, ולדעתי, הכהנים הגדולים מיהושוע בן יהוצדק עד חוניו השלישי). הוא תפס את „מטה-הזעם" והכה את הארץ, עד שנבקעה ובלעה את כל החיות הרעות והעופות הטורפים. והוא מסר לצאן חרב גדולה והצאן יָצאו אל חיות-השדה להמיתן, והחיות נסו מפניהן. וכסא הוכן ב„ארץ-הצבי" (בארץ-ישראל) ו„אדון-הצאן" יָשב עליו, וה„אחר"[2], כלומר, מיכאל שר-ישראל, פתח את הספרים לפניו. והאלהים פקד להביא לפניו את שבעת ה„נפילים" הראשונים, שחמדו את בנות-האדם[3], ולאסור את שבעים הרועים, שהרגו בצאן יותר משֶהותר להם. ואז נעשה משפט ב„כוכבים" (כלומר, במלאכים הנפילים), שיָצאו חייבים והושלכו ל„מקום-העונש": לתהום מלאה אש לוהטת ומלאה עמודי-אש. ואף שבעים הרועים נשפטו ויָצאו חייבים והושלכו אל „עמק-האש" — אל הגיהינום; ולשם, „לימין הבית ההוא" (בית-המקדש, שגיא-בן-הינום היא לא רחוקה ממנו) הושלכו גם ה„צאן העִוְרות" (החוטאים מבני-ישראל).

זהו יום-הדין הגדול. אחריו מתחילים ימות-המשיח. קודם כל, נהרס ה„בית הישן" וכל עמודיו וקירותיו ופתוחיו מובלים אל מקום שבדרום-הארץ, ובמקומו מביא „אדון-הצאן" בית חדש, גדול וגבוה מן הקודם, וקובעו במקומו של הקודם; עמודיו ופִתוּחיו הם חדשים, והם גדולים מן הישנים, ו„אדון-הצאן" חונה בתוכו. ה„בית" בכל הספור הנוכחי הוא

166; Bousset-Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3. Aufl., Tübingen 1926, SS. 246, Anm. 1, 247 (על „שבועים שבעים" של דניאל מופקדים שבעים מלאכים).

1) המבארים לפסוקים אלה נדחקים לפרש מספר 23 בתור תוצאה של חלוקת מספר 70 מצד בעל „ספר-התולדה" לשתי פעמים 23 ולשתי פעמים 12 (23+12+23+12), עיין: G. Beer בהוצאתו של Kautzsch, Aporcyphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 1900, II, 294, Anm. c, 295, Anm. 1, 296, Anm. c.

2) כך צריך לקרוא בכושית: „פֶּלְאֶ"—השני, האחר, במקום „כוּאֵל"—כולו.

3) ש„ערוותיהם כערוות-הסוסים"—בטוי גס זה חוזר בספור זה כמה פעמים. אבל עיין ירמיהו, ה', ח': „סוסים מוזנים (מיוזנים) משכים היו, איש אל אשת-רעהו יצהלו".

ירושלים (בית-המקדש הוא המגדל שבבית); ובכן לפנינו כאן „ירושלים של מעלה", שבאה לימות-המשיח במקום „ירושלים של מטה". כבר היא מרומזת בספרי-הנביאים (למשל, ביחזקאל, מ' ואילך); ועוד יותר היא מצויה בספרים החיצונים[1] ומשם לקחוה הנוצרים[2]. אבל גם התלמוד והמדרשים מדברים על „ירושלים של מעלה" זו; ולא עוד, אלא שהועמדו בתלמוד זו מול זו „ירושלים של עולם-הזה" מול „ירושלים של עולם-הבא"[3]. — ואז, לאחר שנבנתה ירושלים של מעלה[4], כורעות ברך כל הצאן הנשארות, וכל חיות-הארץ וכל עופות-השמים עובדים להצאן הללו, מתחננים לפניהן ונשמעים להן. כלומר: חוזרים בתשובה כל החוטאים מבני-ישראל וכל הגויים, שלא לחצו את ישראל. הצאן הללו לְבָנות הן כולן. כלומר: כל הזוכים לימות-המשיח צדיקים הם. וטוב להם: צמרן של הצאן גדול הוא ונקי. מתקבצים כל האובדים והמפוזרים (קבוץ-גליות) ביחד עם כל החיות והעופות — הגויים המתגיירים — אל הבית החדש (אל ירושלים), ו„אדון-הצאן" שמח על זה מאד. ואז מחזירות הצאן את החרב, שנמסר להן כדי להמית את חיות-השדה, מניחות אותה לפני ה' בביתו וחותמות אותה בחותם — כִּתּוּת החרבות לאתים. היהודים אינם מתנקמים באויביהם לעתיד לבוא. כל הצאן מתכנסות בבית-ה' (ירושלים), שהוא גדול, מרווח ומלא עד שלא להכיל את כולן.

וכאן מופעת לפנינו בפעם הראשונה דמותו של המשיח. אז נולד „פר לבן בעל קרנים גדולות". כל חיות-השדה וכל עופות-השמים יראים אותו ומתחננים אליו בכל עת. ולסוף משתנות „כל המשפחות" ונעשות כולן פרים לבנים, והראשון שבהן נעשה ראם[5] בעל קרנים גדולות ושחורות, ו„אדון-הצאן" שמח עליו ועל כל הפרים (צ', י"ז—ל"ח). המשיח, בתור אישיות, תופס כאן מקום אך מעט. הוא נולד ככל בני-אדם. הוא — „פר לבן", כלומר, צדיק גמור, וכל הגויים יראים מפניו ומתחננים אליו בכל עת; אבל זהו הכל. והרי גם „כל המשפחות", כלומר, כל מי שזוכה לימות-המשיח ממשפחות-האדמה, נהפכות לפרים לבנים; ובכן אין המשיח אלא „הראשון בין השוים לו" (primus inter pares). בימי החשמונאים המנצחים, קודם למלחמת הפרושים באלכסנדר ינאי, לא הוצרך העם

---

1) למשל, עזרא ד', ז', כ"ו; י"ג, ל"ו.

2) אל הגאלאטיים, ד', כ"ה—כ"ו; אל העברים, י"א, י'; י"ב, כ"ב; גליון-יוחנן, כ"א, ב' וי'.

3) למשל, תענית, ה' ע"א; בבא בתרא, ע"ה ע"ב.

4) עיין על זה: Bousset-Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellen. Zeitalter, S. 285.

5) בכושית כתוב „נַגַר"—„דבר", ויש חושבים, שלפנינו כאן זיוף נוצרי ברמז על ה„לוגוס". ואולם „דבר" במובן „לוגוס" הוא בכושית „קַל" ולא „נגר". ולפיכך שיער Beer (Kautzch, II, 298, הערה b), שבעברית היה כאן „ראם", והמתרגם היווני העתיק מלה זו באותיות יווניות ρημ, ואולם ῥῆμα היא ביוונית „מלה", „דבר", ועל-כן תרגם הכושי „נגר". ואלעזר גולדשמיט („ספר-חנוך", ברלין תרנ"ב, עמ' 90—91) משער, שנשתבש המתרגם מעברית וקרא „מלה" במקום „טלה". ולא נראה לי: כלום יש לך „טלה בעל קרנים גדולות"? — והרי „טלה" הוא כבש קטן ורך („טלה-חלב", שמואל א', ז', ט').

למשיח כל-כך. ולפיכך עדיין לא נתרחב חוג-פעולותיו ולא נתרקמו עוד אגדות מרובות כל-כך מסביב לו[1], הדבר משתנה בימים הקרובים לכבוש-פומפיוס, כמו שנראה בחלקים המאוחרים של „ספר-חנוך" — ב„ספר-המשלים", שהוא כמעט כולו משיחי.

ד) הציורים המשיחיים של „ספר-המשלים" (ה„ספר המשיחי", ל"ז—ע"א).

בין החלקים הקדומים של „ספר-חנוך" ובין „ספר-המשלים" שבו עברו השנים הסוערות של הַפְּרָדוּת יוחנן הורקנוס מעל הפרושים ושל מלחמות-הפרושים באלכסנדר ינאי. העם בהמוניו הרחבים נוכח, שהחשמונאים, שהביאו לו את החירות, לא הביאו לו את הגאולה. היסורים הקשים — הקשים ביותר מפני שלא ידי-זר חוללום, אלא ידי מלך יהודי וכהן-גדול — העמיקו את הגעגועים לגאולה שלמה ולגואל-משיח. והגעגועים הללו הולידו בקרב ה„נביאים העממיים", שלא היו פרושים, אבל היו קרובים לפרושים (אפילו אם איסיים היו) מפני שהיו קרובים להמון-העם, חזיונות ודמיונות, שהמִשקע (Niederschlag) שלהם הוא—היעודים המשיחיים שב„ספר-המשלים", שהוא ספר משיחי בעצם. הוא כולו מלא מסתורין וציורים שלמעלה מן הטבע ומתקרב אל ההשקפות המשיחיות של המדרשים המאוחרים ושל הנצרות הקדומה. המשיח האישי עומד בו במרכזם של ימות-המשיח.

כשיופיע קהל-הצדיקים ו„הצדיק" בה"א הידיעה (כלומר, המשיח) יופיע לפני ה„צדיקים הבחירים", שמעשיהם שמורים עם „אלהי-הרוחות" (או „אדון-הרוחות"—אֶגְזִיאַ מַנַפֶּסְתְּ—תואר מתמיד ב„ספר-המשלים") [2] ואור יגה עליהם, — יעָנשו החוטאים על חטאיהם ויגורשו מעל פני האדמה. טוב היה להם אילמלא נולדו כלל! המושלים, שהארץ בידיהם, לא עוד יהיו תקיפים ורוממים ולא יזכו לראות באור פני-ה', אשר יזרח לבחיריו הצדיקים, המלכים והעריצים (או, לפי דילמאַן[3], ה„מלכים העריצים") ישָמדו אז ויִמָסרו בידי הצדיקים והקדושים; אפילו חסד לא יבקשו מלפני אלהי-הרוחות, כי קץ-חייהם בא (ל"ח, א'—ו').

המשיח קדם לבריאת-עולם, — כמו בברייתות המאוחרות של התלמוד (דרך-ארץ זוטא, סוף פ"א) ובמדרשים[4]. „בקצה-השמים" (או, לפי דילמאַן, „בימים ההם") רואה

---

1) עיין: Beer, שם, שם, הערה a, וגם: E. Hühn, Die Messianischen Weissagungen etc., 1899, S. 87.

2) השוה: „אל אלהי-הרוחות לכל בשר" (במדבר, כ"ז, ט"ז): „עושה מלאכיו רוחות" (תהלים, ק"ד, ד') ו„תוכן רוחות ה'" (משלי, ט"ז, ב'). „אגזא" בכושית הוא „אדון" ו„אלהים" (אדוני), ובכן „אדון הרוחות" ו„אלהי-הרוחות" דבר אחד הם. ועיין גם-כן: אל הקורינתיים, ב', ג', י"ח (סוף), בנוסח של ה„אפוסטוליקון" למאַרקיון (עיין: P. B. Couchoud, La première édition de Saint Paul, Revue de l'histoire des Religions, 1926, p. 261).

3) עיין גם-כן: J. Flemming, Das Buch Henoch, Aethiopischer Text, Leipzig 1902, S. 41 את הנוסח: „ונגסת עזיזן" בלא „ו".

4) עיין על זה בפרטות להלן, חלק ג', פרק ז' (אמנם, שם קדם לבריאת-עולם רק שמו של משיח). ועיין להלן.

חנוך את „בְּחִיר הצדק והאמונה"[1]). צדק יהא בימיו (בימיהם), ובחירים צדיקים לאין מספר יהיו לפניו לעולם; ומושבו (מושבם) תחת כנפי „אלהי-הרוחות". כל הצדיקים והבחירים יזהירו לפניו כנוגה-אֵש; פיהם מלא ברכות, ושפתותיהם משַבחות את שם „אלהי-הרוחות", שצדק ויושר לא יעברו מלפניו (ל"ט, ו'—ז').

זהו ה„משל" הראשון. ב„משל" השני בא ההמשך: ביום ההוא יֵשב ה„בחיר" על כסא-הכבוד ויברר את מעשיהם של בני-האדם ואת מושבותיהם לאין-מספר (כלומר, באיזה מקום ראוי לשבת לכל אדם ואדם). רוחם יֶחזק בקרבם כשֶיראו את המשיח ואת הצדיקים, שקראו בשם ה׳: ה„בחיר" יֵשב בתוך הצדיקים. השמים והארץ ישתנו ויהיו לברכה ולאור-עולם, ובארץ החדשה והמבורכת יֵשבו הבחירים, ולא עוד ידרכו עליה עושי עוון ועָול, כי הצדיקים ישבעו שלום ויֵשבו לפני ה׳ ולרשעים נכון המשפט לפניו להשמידם מעל פני האדמה (מ"ה, ג׳ — ו׳).

הפרשה הבאה אחר זו (מ"ו) מתחלת בציורו של ד נ י א ל:

„ראיתי שם את עתיק-הימים („רֵאס מֵועֵלֵ׳ — ראש-הימים) וראשו כצמר נקי, ועמו אחר, שפניו כמראה ב ן ־ א ד ם („כבר־אֱנָש" שבדניאל), ופניו מלאים חן כפני אחד מן המלאכים הקדושים. ואשאל אחד מן המלאכים, שהלך עמי והראני את כל הנסתרות, על בן-האדם: מי הוא, מאין הוא ולמה ילך עם עתיק-הימים?—ויענני ויאמר לי: זהו בן-האדם, אשר לו הצדק וצדק ילין עמו ואשר יגלה את כל גנזי־הנסתרות; כי אלהי־הרוחות בחר בו, וגורלו עלה לפני אלהי-הרוחות על הכל ביושר לעולם. בן־האדם הזה, אשר ראית, יקים ממשכבותיהם את המלכים ואת התקיפים ומכסאותיהם—את העריצים. הוא יתיר את מוסרות־העריצים ושִני החטאים יְגָרֵים. הוא ידיח את המלכים מכסאותיהם וממלכותיהם על אשר לא ירוממו וישבחו [את האלהים] ויודו, מאין באה להם המלוכה. הוא ישיב ריקם את פני העריצים ובושה תמלאם. חושך יהיה מושבם ורמה תהיה משכבם", (מ"ו, א׳—ו׳).

אישיותו של המשיח הולכת ובולטת כאן. הוא לא רק בחיר-ה׳, אלא הוא גם „בר אנש" או „בן-האדם" שבדניאל[2]). ב„ספר-המשלים", בגוף הכושי, הוא נקרא בשמות אלה: א) „וַלְדַ סַבְאֶ" (מ"ו, ב׳—ד׳, מ"ח, ב׳) — בן-האדם; ב) „וַלְדַ אֶגוּאַלַ אֶמַ־חְיָאו" (ס"ב, ז׳, ט׳ וי"ד; ס"ג, י"א; ס"ט, כ"ו; ע׳, א׳; ע"א, י"ז)—בן בני-האדם (ביתר דיוק: „בן ילוד אֵם-החי"); ג) „וַלְדַ בְּאֶסִי"—(ס"ט, כ"ט; ע"א, י"ד)—בן-הגבר (ודאי, במובן בן-האדם), וד) „וַלְדַ בְּאֶסְתְ" — בן-האשה. השם האחרון בא רק פעם אחת (ס"ב, ה׳). אף-על-פי שיש באיוב (י"ד, א׳; ט"ו, י"ד; כ"ה, ד׳) „ילוד-אשה", שהוא „וַלְדַ בְּאֶסְתְ" ממש, עם כל זה יש לחשוב, ששֵם זה הוא שינוי נוצרי מן „וַלְדַ בְּאֶסִי" (בן-הגבר),[3]), כדי לרמז על י ש ו, שיש לו אֵם, אבל לא אב. שאר השמות הם עבריים גמורים ומוצאם מן „בר-אנש" שבדניאל, שקבל צורה רחבה בדמיונו של בעל „ספר-המשלים". לחשוב את כ ל הפרקים הללו לזיוף נוצרי אין מן הראוי: מזייף נוצרי היה מוצא כאן כר נרחב לרַמז על יסוריו של המשיח הנצלב, — ולהם אין כאן זכר.

---

1) כלומר, את המשיח, שנקרא „בחירו" על-פי ישעיה, מ"ב, א׳; ואולם ד י ל מ א ן קורא: „את מקום הבחירים והצדק והאמונה".

2) ובאמת הכוונה גם ב„בחירי" שבישעיה וגם ב„בר־אנש" שבדניאל לעם-ישראל, שהוא בספרים הללו משיח קבוצי ולא משיח אישי. עיין חלק א׳, למעלה, עמ׳ 141—142, נגד ג רֶ ס מ א ן.

3) עיין: אליעזר ג ו ל ד ש מ י ט, ספר־חנוך, ברלין תרנ"ב, עמ׳ 84.

אלה הם דמיונות עממיים ישראליים בדבר אישיותו של המשיח כפי שנתגלו בזמן מאוחר גם במדרשים,—אלה הקְבָצים העממיים של האגדות, הציורים והמושגים העממיים הקדומים והמאוחרים כאחד [1]).

שבעים הם השופטים את כוכבי-השמים בגאותם ואת המרימים יד על אל עליון, את רומסי־הארץ ועושי-העָול, שעשרם הוא כחם והם עובדים לאלילים מעשי-ידיהם ומכחשים באלהי-הרוחות. כל אלה יגורשו מ„בתי-מועדיו" [2]) ומתוך המאמינים, שאלהי-הרוחות שומר עליהם או שמורים הם בשבילו (מ"ו, ז'—ח'). תפלת-הצדיקים ו„דם-הצדיקים" – דם הפרושים הקדושים, שנהרגו בימי המלחמות באלכסנדר ינאי—יעלו לפני אלהי־הרוחות בימים ההם, והקדושים היושבים בשמים (המלאכים) יתחננו לפני אלהי-הרוחות, שלא ישיב תפלה זו ודם זה ריקם מלפניו ושלא יאַחר לשפוט את משפטם. ועתיק-הימים יֵשב על כסא-הכבוד ויִפָּתחו לפניו „ספרי-החיים" [3]); וכל צבא-השמים והפמליה שלו („אלה אשר מסביב לו") עומדים לפניו, ולבותיהם של הצדיקים מלאים שמחה, כי „מספר-הצדק" (כלומר, מספר הימים המיועדים למשפט-הצדק) קרב לבוא, תפלת-הצדיקים נשמעה ודם-הצדיקים ינָקם (מ"ז, א'–ד'). ובכן, בעוד שבפרשה מ"ה (וכן גם בפרשיות נ"א, נ"ה, ס"א, ס"ב וס"ט) השופט הוא המשיח, בפרשה שלפנינו (מ"ז) ה' הוא השופט ולא המשיח. אף בכתבי-הקודש ובתלמוד אנו מוצאים שינוי כזה בהשקפות בכל הנוגע ליום-הדין. רק הנצרות יודעת את המשיח שלה דוקה בתור יושב לימין-ה' ביום-הדין, שאי-אפשר לו זולת ישו.

בפרקים הבאים הולך וגדול ערכו של המשיח. בן-האדם ושמו נקראים לפני עתיק-הימים. „טרם יִבָּראו השמש והמזלות, טרם יֵעָשו הכוכבים בשמים נקרא שמו לפני אלהי-הרוחות" (מ"ח, ב'—ג'). ואף בתלמוד—אפילו בברייתות יותר קדומות—קָדם שמו של משיח לשמש ולכוכבים: הוא—אחד משבעת הדברים, שקדמו לבריאת-עולם[4]). זהו בוודאי, כדעתם של ר' מאיר איש-שלום[5]) ומוריס וורן[6]), מושגו ורעיונו של המשיח.—המשיח יהא מטה-משען לצדיקים ולקדושים, שבו יתמכו ולא יפולו; הוא יהא אור לגויים ותקוה לנשברי-לב[7]). כל יושבי-הארץ יכרעו לפניו, יעבדוהו ויברכוהו—ויהללו את שם אלהי-הרוחות (שם, ד'—ה'). סוף-סוף ביהדות אין המשיח בא במקומו של האלהים: לתכלית זו (שיהללו כל יושבי-תבל את שם-ה') נבחר המשיח והיה מסותר לפני אלהים „טרם יברא העולם" ועד העולם

1) על היסודות המו'תולוגיים שבציורים עממיים אלה עיין:, H. Gressmann, Eschatologie, 1905, SS. 355—365; Bousset-Gressmann, o. c., SS. 259—268.

2) לדעתי, מבתי-הכנסיות, שנקראו „מועדי-אל" (תהלים, ע"ד, ח').

3) עיין תהלים, ס"ט, כ"ח: „יִמָחו מספר-חיים ועם צדיקים אל יִכָּתבו". עיין גם-כן: ראש-השנה, ט"ז ע"ב (כתוב זה מתהלים נמצא גם בברכת-המינים, בנוסח הירושלמי, שנמצא בגניזה בפוסטאט).

4) פסחים, נ"ד ע"א; נדרים, ל"ט ע"ב; התרגום המיוחס-ליונתן, לזכריה, ד', ז'.

5) עיין מבוא שלו ל„סדר אליהו רבה", ווינה תרס"ב, עמ' 114.

6) עיין: M. Vernes, Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien, Paris 1874, pp. 268—269, 281 note a.

7) על-פי ישעיה, ס"א, א'.

הוא לפניו (שם, ו׳). חכמת-אלהים גילתה אותו (את המשיח) לצדיקים ולקדושים. כי אלהים שומר את גורל-הצדיקים על ששָׂנאו ותעבו את העולם-הזה המלא חמס ואת כל מעלליו ודרכיו בשם אלהי-הרוחות. על-כן ינָצלו בשמו והוא הנוקם את נקמת-חייהם —. בזה יש הרבה מן ההשקפות המצויות באיוונגליון, שוודאי, היו השקפות עממיות-יהודיות קודם-לכן.

בימים ההם יפלו פני-מלכי האדמה והעריצים מושלי-הארץ בגלל מעשי-ידיהם; כי לא יצילו את נפשם ביום צרה ומצוקה. אלהים ימסרם בידי בחיריו; כקש באֵש וכעופרת במים כן יבערו לפני הצדיקים ולפני הקדושים יצלולו, וזכר לא יהיה להם. ואז יבוא שלום בארץ. הם יפלו ולא יקומו ולא יהא מחזיק בידיהם ומקימם, כי כחשו באלהי-הרוחות ובמשיחו (שם, ז׳ — י׳). הפעם נקרא המשיח בשמו הרגיל: מַשִׁיחַ—משיח (ועיין גם נ״ב, ד׳).

ואז יבואו ימות-המשיח המאושרים. ה„חכמה" תהא „כמים לים מכסים", ה„כבוד" לא עוד יחדל לעולם, הנסתרות יִגָּלוּ, העָול יסוף כצל, והמשיח הבחיר יעמוד לפני אלהי-הרוחות, כבודו לעולמי-עולמים ועוזו לדור-ודור. בו תנוח רוח-חכמה והרוח הנותנת בינה ורוח תורה (עצה) וגבורה ורוח הנאספים בצדק — שבע המדות של רוח-הקודש שבישעיה (י״א, ב׳) בשינויים מסתוריים. הוא „ישפוט את הנסתרות" ולא ידבר איש לפניו דופי, כי נבחר לפני אלהי-הרוחות כרצונו (מ״ט, א׳—ד׳).

ושינויים עצומים יתהוו אז בטבע: אור-[שבעת] הימים יזרח על הקדושים והבחירים ופאר וכבוד יסובבום. צרה ויגון ימצאו את החוטאים; אבל יש להם מוצא: התשובה. רק מי שלא ישוב — יכלה (נ׳, א׳—ד׳). ואולם להמלכים והעריצים, שיִראו בימים ההם את כל עָוֺתָתם ואת כל בטחונם הכווב ב„ממון של עַוְלה" וירצו לעבוד את ה׳ ויתחננו לפני „מלאכי-החבלה", לא תועיל אף התשובה שלהם: פניהם ימָלאו חושך ובושת לפני בן-האדם, שיגורשו מפניו, והחרב תרדוף אחריהם (ס״ג, כל הפרק). ואז תפיל הארץ את הרפאים[1] והשאול תשיב את פקדונה. והמשיח יבחר מבין הקמים לתחיה את הצדיקים והקדושים, ויֵשב על כסאו (או „על כסאי", כלומר, על כסא-האלהים) ויגַלה את כל סתרי-החכמה. מרוב שמחה „ירקדו ההרים כאילים והגבעות כבני-צאן, שרָוו חלב[2]", והכל יהיו למלאכים. פני-הכל יצהלו משמחה, והארץ תשמח אף היא, כי הצדיקים יֵשבו בה והבחירים יתהלכו עליה (נ״א, א׳—ה׳). כאן מדובר על תחית-המתים. אבל לא הוברר, אם תהא כללית ואף הרשעים יקומו, אלא שלא יהָנו מכל הטובה, שיהָנו ממנה כל הצדיקים, או הרשעים לא יקומו לתחיה כלל, שהרי רק ה„קדושים והבחירים" יתהלכו בארץ ויֵשבו בה. כפי הנראה, הדבר הראשון עיקר, שהרי הצדיקים והקדושים יִבָּחרו מבין הקמים לתחיה.

על כל פנים, הצדיקים מתדמים למלאכי-השרת. נופלת המחיצה בין שמים וארץ, בין מלאכים ובני-אדם: צדיקים ומלאכים יושבים ביחד. המשיח יושב בקרב הצדיקים כאחד מהם. הם נשענים עליו (סומכים על צדקתו), נהנים מאורו, קרובים אליו. כולם מזהירים כזוהר-הרקיע, מראָם כאש-נוגה ופיהם מלא שיר ושבחה לאלהי-הרוחות. הרי הברזל והנחושת, הזהב

1) ישעיה, כ״ו, י״ט.

2) על-פי תהלים, קי״ד, ד׳, ו׳.

והכסף, הבדיל והעופרת ימסו כדונג לפני המשיח. לא יהא צורך בכל אותם הדברים, שהתרבות המקלקלת את המדות משתמשת בהם. כסף וזהב לא יצילו שום אדם. „לא יהא ברזל למלחמה, ולא מלבוש (אריג בשביל לבוש) לשִׁריון, מתכת לא תועיל, בדיל לא יצליח ולא יכובד ועופרת לא תחָמד. כל אלה יאבדו ויִשָּׁמדו מעל פני האדמה כאשר יופיע הבחיר (משיח) לפני אלהי-הרוחות" (נ"ב, ו'—ט').

ולאחר שיִשָּׁמדו המלכים והעריצים יגָלה הצדיק והבחיר (המשיח) את „בית-מועדו" — בוודאי, בתי-הכנסיות של הפרושים, שנסגרו בימי אלכסנדר ינאי (הרי יהודה בן טבאי ראש-הפרושים, הוכרח לפי ירושלמי, חגיגה, פ"ב, ה"ב, לברוח לאלכסנדריה[1]), ובוודאי גם בתי-כנסיותיהם נרדפו); וחנוך מבטיח, שלא יפריעו עוד את עדת-המתפללים בבתי-המועד (נ"ג, ו'). ואמנם, הברייתות של „עקבות-המשיח" מדברות גם הן על „בית-הועד"[2].

המשיח ישפוט את עזאזל ואת כל צבאו. הרי הם הם המסיתים ליַפּוֹת ולְקַלְקֵל את החיים, ועל-ידי כך — לסור מאחרי התורה ולקלקל את המדות. מיכאל, גבריאל, רפאל ופנואל (במקום „אוריאל" שבספרות המדרשית), ארבעת „שרי-הפנים", יתפשום ביום־הדין, יאסרום בכבלים, ישליכום לתוך כבשן לוהט, לתהום האבדון הגמור, ואת לחייהם יכסו באבנים חדות, על שעבדו לשטן והחטיאו את יושבי-הארץ (נ"ד, ה'—ו'; נ"ה, ד'). וגם הנתעים אחר הנפילים, כהנפילים עצמם, ירותקו בכבלי ברזל ועופרת וילקו ברצועות על-ידי מלאכי-החבלה, ולסוף יושלכו אל הגיהינום (נ"ו, א' — ד').

וקודם שיבואו המנוחה והשלום הגמורים של ימות-המשיח תעבור על ישראל העקה היותר קשה שב„חבלו של משיח". המלאכים-ה„נפילים", שכל רעה, והמלחמות בפרט, מהם היא, יגָרו את מלכי הפרסיים והמדיים, ואלה „יקומו ככפירים מעל משכבותיהם וכזאבים רעבים בעדרי-צאן", ויתנפלו על „ארץ-בחיריו", כלומר, על ארץ-ישראל, ויעשו את הארץ ל„גורן ומסילה" לפניהם, כלומר, ירדשו את הכל וירמסו את הכל. אבל „עיר-קדושַׁי" (קדושי-האלהים), כלומר ירושלים, תהא מכשול בפני סוסיהם — ותהיה חרב איש ברעהו. חלליהם יהיו לאין-מספר והשאול תפתח את פיה ותבלעם (נ"ו, ה' — ח'). זהו יום-הדין של העמים הללו, שחזו אותו זכריה השני (פרשיות י"ב וי"ד) ויחזקאל (פרשיות ל"ח — ל"ט). המדיים והפרתיים הם גוג ומגוג בשביל בעל „ספר-המשלים", שהרי „מגוג" בא בכתבי-הקודש (בראשית, י', ב'; דברי-הימים א', א', ב') על-יד „מדי". ולדעתי, נתכוון להארמֶנים, שאיימו על יהודה בימי שלומציון המלכה, שהרי חשבו בימיו את נחלתו של מגוג מצפון ל„ים מֶאַת" (או מִיאָת) — Maeotis של הקדמונים, הים האזובי בזמננו (ספר-היובלות, ט', ח')[3]; ובכן יֵשב מגוג, לדעתם, בקרבת מושב-הארמנים בימים ההם.

---

1) עיין על זה: י. קלוזנר, ישו הנוצרי, עמ' 15—18; S. Stourdzé, REJ, LXXXII, 133—156.

2) סוטה, מ"ט ע"ב; סנהדרין, צ"ב ע"א, ועוד.

3) עיין הערותיו של דילמאן בתרגומו ל„ספר-היובלות" (שממנו תרגם ד"ר ש. רובין), ח', י"ב — י"ג, וט' ח'; אברהם עפשטיין, „אלדד הדני", פריסבורג תרנ"א, מבוא, עמ' XXIX—XXXI.

ואחר מלחמת גוג ומגוג יהא קבוץ-גלויות—כמו בתלמוד ובמדרשים ממש. המון עגלות רואה חנוך ובהן „אנשים נוסעים, באים על כנפי-רוח ממזרח וממערב אל הצפון" (הדרום חסר כאן, אפשר, במקרה, ואפשר, מפני ש„מזרח ומערב" מתאימים זה לזה ו„צפון" אינו מתאים כאן אל „הדרום": אל הדרום באים הגולים ולא מן הדרום). שאון-העגלות ישָׁמע וירגישו בו „קדושי-השמים" (המלאכים), וינועו עמודי-הארץ ממקומם. וכל הנוסעים ישתחוו לפני אלהי-הרוחות ויתפללו אליו (נ"ז, א׳ — ג׳). ובזה נגמר ה„משל" השני.

ה„משל" השלישי (נ"ח—ס"ט) מתחיל אף הוא ביום-הדין הגדול. לאחריו יחיו הבחירים לעולם ולימי-הקדושים לא יהא מספר. צדק ושלום יהיו להם מלפני אלהי-הרוחות, שהוא גם אלהי-העולם. יבוא הקץ לחושך, לא יהיו עוד „מסתרי-הצדק" ואור-השמש יאיר על הארץ (נ"ח, ב׳—ו׳). הכוונה היא, ודאי, זו: עכשיו מתחבטים הטובים והישרים שבאומה בשאלת „רשע וטוב לו, צדיק ורע לו". זהו סוד אלוהי, אחד מ„מסתרי-הצדק". אז, כשלא יהיו עוד עָול וחטא בעולם והצדיק כהרָשע יקצרו את פרי-מעשיהם ביום-הדין ולאחריו, יבוא הקץ לשאלה זו של הצדק, שהתשובה עליה בזמן הזה היא: „נסתרים דרכי-ה׳".

לאחר שבא (בפרשה נ"ט) תיאור פעולתם של הברק והרעם, בא בפרשה שלאחריה (ס׳) תיאור המשפט על-ידי המבול. ראשית, הרי חנוך (או נח, שבאמת הוא בעל ה„משל" השלישי) קדם למבול והוא מנבא לו; ושנית, יש כתוב מפורש; „ה׳ למבול יָשב — וַיֵּשב ה׳ מלך לעולם" (תהלים, כ"ט, י׳), — ובכן הרי יהא מבול גם באחרית-הימים. ואמנם, בתוך תֵאור המבול של ימי-נח מוצאים אנו את הלויתן ואת שור-הבר (הבהמות), שבציורים המשיחיים של התלמוד והמדרשים תופסים הם מקום בתור שכר-הצדיקים לעתיד לבוא. לפי „ספר-המשלים" (ס׳, ז׳ — י׳), הלויתן הוא הנקבה וה„בהמות" (שור-הבר) הוא הזכר. הם יפרדו זו מעל זה. הלויתן „תשב" בתהומות-הים, על מעיני-המים, והבהמות ימלא בלבו (בגופו?) את המדבר השמם דֵינְדַיִן[1], ממזרח לגן-עדן, במקום שיושבים הבחירים והצדיקים. מהו מקום זה — אין אנו יודעים. ודאי, הוא משובש עד שלא להכירו[2]. אבל הדבר ברור, שֶשתי הבריות המשונות מזומנות לצדיקים (שם, כ"ד)[3]. ואף התלמוד יודע את הלויתן בים ובקרבת גן-עדן ויודע, שהוא זכר ונקבה, ונפרדו זה מעל זו כדי שלא יזדווגו ויחריבו את העולם; וה„בהמות" נזכר אף הוא בתלמוד בצד הלויתן; ומבשרו של לויתן עתיד הקדוש-ברוך-הוא לעשות סעודה לצדיקים[4]. וכן נזכרו לויתן ובהמות בעזרא ד׳ (ו׳, מ"ט — נ"ג), ואף שם נאמר, שנפרדו זה מעל זה; ואולם שם ניתן להלויתן חלק מן היבשה ולהבהמות — חלק מן המקומות הלחים. ולעומת זה, יודע ה„גליון" של ברוך הסורי (כ"ט, ד׳), שהלויתן יבוא באחרית-הימים מן הים והבהמות — מן היבשה (כמו בתלמוד ומדרש),

1) נ"א: דוּנְדַיִן, דוּנַדַיִן, דוּיְדַיִן, יֶנְדַיִן, דֶדַיִן (עיין: Flemming, Henoch, Aethiopisch, 1902, S. 64).

2) אפשר, הוא משובש מן „בארץ נוד" (בראשית, ד׳, ט"ז), שאף הוא „קדמת-עדן" (שם, שם). ובתרגום-השבעים הוא נקרא *Naiδ*. ואפשר, הוא הוא „דודאל" (עיין למעלה, עמ׳ 175).

3) עיין הערתו של Beer לפסוק זה (Kautzsch, II, 270, הערה f).

4) בבא בתרא, ע"ד ע"ב וע"ה ע"א.

ויהיו אז מזון לכל מי שישאר מ„חבלו של משיח". דבר זה מתאים לגמרו לאגדות-התלמוד וכמעט לגמרו — לדבריו של „ספר-המשלים".

הפרשיות ס"א — ע"א מוסיפות רישומים חדשים על קלסתר-פניו הרוחני של המשיח ויחסם של הצדיקים אליו. כל הכחות העליונים מהללים על-פי פקודה מגבוה את ה„בחיר". אלהי-הרוחות מושיב אותו על „כסא-הכבוד" (כנראה, לימינו), והוא שופט את כל מעשי-הקדושים „למעלה בשמים" ושוקל אותם במאזנים (ס"א, ז'—ח'). ואלהים מצוה גם על המלכים העריצים ועל המושלים הרמים להכיר את ה„בחיר", והם רואים אותו יושב על כסא-כבודו ורוח-הצדק שפוך עליו, ברוח-שפתיו הוא ממית רשע[1]) ושקר לא יעלה על שפתיו. אז יאחזום חבלים כחבלי-יולדה: הם יִבָּהלו מפני „בן-הגבר"[2]), יפלו לפניו אפים ארצה, יהללוהו וישבחוהו וירוממוהו על כל השליטים ויבקשו רחמים מלפניו. כי „בן-האדם" היה נסתר והעליון שמר עליו בכחו וגילה אותו לבחירים, שיעמדו לפניו ביום ההוא. ומן התקיפים ידרוש האלהים, שיתרחקו מעל פני המשיח, ופניהם יחפרו והושך יכסם. „מלאכי-החבלה", שהתלמוד והמדרש מרבה להזכירם[3]), יתנקמו בהם על שעִנו את בניו של אלהי-הרוחות (בני-ישראל) ואת בחיריו, והצדיקים יראו וישמחו, איך תנוח עליהם חמת-ה' וחרבו תִשְׁכַּר מדמם. והצדיקים והבחירים יִנָצלו ביום ההוא ולא עוד יראו את פני החוטאים והרשעים. אלהי-הרוחות „יֵשב עליהם"[4]) ועם „בן-האדם יאכלו, ישכבו ויקומו לעולמי-עולמים". הם יתנערו מעפר וילבשו בגד-תפארתם, שיהא „בגד-החיים" מלפני אלהי-הרוחות; בגדיהם לא יבלו, כשמלתם של בני-המדבר[5]) ותפארתם לא תעבור מלפני אלהי-הרוחות (ס"ב, א'—ט"ז; ס"ג, א' וי"א). ימות-המשיח נמשכים לעולם וחיי-עולם („בגד-החיים") מזומנים לצדיקים בסביבתו של המשיח ובקרבתה של האלהות עצמה („נהנים מזיו השכינה").

ולאחר שבן-האדם ישפוט מעל כסא-כבודו את החוטאים ואת המתעים (אלה שהתעו את העולם על ידי חרושת ואמנות וספרי-שקר) ויֵרָתקם בכבלים ויאסרם במקום-האבדון וכל מעשיהם ישָמדו מעל פני האדמה,—לא יהא עוד בעולם שום דבר מזיק, כי כל הרעה תחלוף מלפני „בן-הגבר" ודברו יהא חזק (קיים) לפני אלהי-הרוחות (ס"ט, כ"ו—כ"ט).

בזה נגמר ה„משל" השלישי ובזה נגמר „ספר-המשלים". פרשיות ע'—ע"א הן הוספה. בפרשה אחרונה (ע"א, י"ד וי"ז) נעשה חנוך להגשמת-המשיח (הוא „בן-הגבר"), שנולד בצדק וצדק ילין עמו והצדק של עתיק-הימים אינו עוזבו. לסוף עוברים ימות-המשיח אל „ימות העולם-הבא", שבהם יהא שלום לצדיקים והם ילכו בדרך הישרה של המשיח לעולמי-עולמים.

---

1) על-פי ישעיה, י"א, ב'—ד'.

2) או „בן־האשה" (עיין למעלה, עמ' 182).

3) למשל, שבת, נ"ה ע"א; קידושין, ע"ב ע"א; שמו"ר, פ"ט.

4) על אברהם, כשהוא משרת את המלאכים, כתוב: „והוא עומד עליהם" (בראשית, י"ח, ח').

5) דברים, ח', ד', וכ"ט, ד'.

* *
*

אלה הם כל היעודים המשיחיים שבספר-חנוך לכל חלקיו הקרומים והמאוחרים. כל היעודים שבכתבי-הקודש הורחבו כאן ונעשו יותר מפורטים ויותר מוּחָשִׁים; לפעמים ארציים וגסים ולפעמים רוחנים ונאצלים. הספרים החיצונים הבאים, ואפילו התלמוד והמדרש, שינו הרבה בסדרם ובתכונתם של היעודים, אבל לא הוסיפו הרבה על מה שיש בספר מיוחד-במינו זה, שהוא, אפשר, הספר המשיחי ביחוד (*κατ' ἐξοχήν*) של היהדות בימי בית שני.

ב.

ספר־היובלות (לערך 100 — 90 קודם ספה"נ).

ספר זה, שנקרא „ספר-היובלות" (לא היובלים!) וגם בשם: Λεπτὴ Γένεσις (בראשית זוטרתא), הוא מדרש-אגדה ממש. הוא כולל דרשות ואגדות על כל הפרשיות שבתורה מבראשית א' ועד שמות י"ג (קביעת-הפסח). אבל לא רק מדרש-אגדה הוא, אלא גם מדרש-הלכה, כהמדרשים התַנאיים: ספרא, ספרי ומכילתא. זהו המדרש היותר קדום שבידינו: הוא נתחבר בימי אלכסנדר ינאי (או עוד בימי יוחנן הורקנוס), ולכל המאוחר בימי שלום-ציון המלכה (בין 135 ובין 67 לפני ספה"נ), בארץ-ישראל ובלשון עברית (שממנה נתַרגם ליוונית, וממנה — לכושית ואף לרומית)[1]. נשתמר בשלמותו רק התרגום הכושי; מן התרגום הרומי יש בידינו רק שליש בקירוב. ספר-היובלות הוא ספר פרושי בכללו; אבל מאותו זמן, שתורת-הפרושים עדיין לא נתגבשה ולא נפרדה לגמרה מתורת-הצדוקים; ועל־כן יש בו חוקים מתנגדים לחוקי-הפרושים והשקפותיהם. למשל: חג-השבועות יש לחוג „באמצע" (בחצי)-החודש השלישי (ספר-היובלות, ט"ו, א'; ט"ז, י"ג; מ"ה, ד' — ה'), ככל שלש הרגלים[2]; הוא אוסר בעילה בשבת (נ', ח'), — מה שאסר מיסד-הקראות ענן על סמך הכתוב: „בחריש ובקציר תשבות"[3],—וידוע, שהקראים קבלו הרבה דעות של כתות עבריות קדומות מאלו שהתנגדו לפרושים; הוא מאמין

---

1) על כל זה עיין בפרטות: י. קלוזנר, היסטוריה ישראלית, II, 171—176. בימים האחרונים פרסם החוקר המפורסם, פרופ' א. ביכלר, חלק ממחקר גדול על ספר־היובלות, שבו הוא משתדל להוכיח, שספר-היובלות נתחבר ביוונית על-פי תרגום יווני של התורה, (Studies in the Book of Jubilees, REJ, LXXXII, 1926, pp. 253—274). למרות כל הראיות הנראות, כאילו אין עליהן פירכה, די לתרגם מכושית לעברית פרק אחד מספר־היובלות כדי להוָכח, שזהי ספר עברי וארצישראלי מקורי. אבל—נמתין לשאר חלקיו של המחקר.

2) הפלשים חוגגים את חג־השבועות ביום י"ב סיון מפני שהם סופרים את שבעת השבועות לא מיום שני של פסח, כדעת-פרושים וכמו שאנו. שאר היהודים, נוהגים עד היום, ולא ממחרת השבת, כדעת צדוקים וכמו שנוהגים הקראים, אלא מן היום האחרון של חג־הפסח (עיין: J. Faïtlovitch, Quer durch Abessinien, Berlin 1910, S. 70, Anm.

3) עיין אבן עזרא בפירושו על התורה, שמות, ל"ד, כ"א: „אמר ענן, ימָחה שמו כענן, כי זה על משכב-אשה". ואפשר, הכוונה לבעילה ראשונה, שנאסרה גם בתלמוד „משום חבורה" (כתובות, ג' ע"ב, וד' סוף ע"ב).

בהִשָׁאֲרוּת-הנפש, אך בלא תחית-המתים לגופות (כ״ג, ל״א), ועוד. ושנתחבר לאחר הכבושים, שכבש יוחנן הורקנוס את השומרונים (הכותים) ואת האדומים וגזר עליהם גזרות קשות, או אחר המלחמות הקשות, שנלחם אלכסנדר ינאי בשומרונים,—דבר זה ברור מן הכתוב: „ובני-אדום לא סרו מעול-העבדות, אשר שמו עליהם שנים-עשר בני-יעקב, עד היום הזה" (ל״ח, י״ד); וכן מן הכתוב: „וביום אשר הרגו בני-יעקב את אנשי-שכם, בא עליהם ספר השמימה, כי עשו צדק ומשפט ונקמה בחוטאים, ויִכָּתב להם לצדקה" (ל׳, כ״ג; וכן גם שם, פסוק י״ז); ודבר זה מוכח גם מדברי-הנקמה הקשים כלפי המצריים: „על אשר השליכו המצריים את בניהם (של ישראל) היאורה התנקם (אלהים) באלפי-אלפים מהם; ואלפי אנשי-חיל אמיצי-לב נכחדו תחת יונק אחד, אשר השליכו לתוך היאור מבני-עמך" (מ״ח, י״ד). והרי ידוע, שבתחילת-מלכותו נלחם אלכסנדר ינאי מלחמה ארוכה וקשה בתלמי לאַתּורוס, בנה של קליאופטרה מלכת-מצרים, ובמלחמה על-יד הירדן ניצחו המצריים את חיילותיו של אלכסנדר ינאי, רדפו אחריהם והכו בהם עד ש„קהתה חרבם מהֶרג וידיהם יגעו" [1].

מפני שההלכה, חשבון-השנים (על-פי מספר היובלות, שעברו מבריאת-עולם, ומכאן—שמו של הספר) והאגדות הקשורות בקביעת דינים ומצוות הן עיקר בספר-היובלות, אין הוא עוסק הרבה ברעיון המשיחי. זוהי הסבה הראשונה. הסבה השניה היא: תקופת-הנצחונות של בית-חשמונאי, שהגיעו למרום-קצם בימי אלכסנדר ינאי. התקוות הרחוקות נדחו קצת מפני ההצלחה של ההווה; מלך-המשיח מבית-דוד—מפני מלכי בית-חשמונאי מבית-לוי. בני-זמנו של „ספר-היובלות", „צוואות י״ב שבטים" (עיין הסעיף שאחר זה) ו„ספר ברית-דמשק" (כמו שקרא מ״צ סגל ל„חבור של בני־צדוק", שמצא ר״ש שֶׁכטר קטעים ממנו ב„גניזה", שמזכיר את „ספר־היובלות" ואת „צוואות י״ב השבטים" [2]), חושבים, שהמשיח יבוא לא מבית-דוד, אלא מבית־לוי. „ספר־היובלות" אינו מזכיר את אישיותו של המשיח כלל; אם מפני שהגואל הוא ה׳ בכבודו ובעצמו, כמו בכמה מכתבי-הקודש, או מפני שאין מן הראוי לדבר על מלך-המשיח שלעתיד לבוא, בעוד שיש בהווה מלך וכהן משוח ומעוטר-נצחון מבית-לוי — מבית-חשמונאי. בעל „ספר-היובלות" רואה „שרים ושופטים ומושלים" יוצאים מלֵוי; אבל גם יהודה יהא „גביר לאֶחיו [3].

אבל רעיונות משיחיים יש ב„ספר-היובלות", אף אם במדה מצומצמת, כמו ב„ספרים הגנוזים". עוד החזון הגדול למשה שבפרשה ראשונה של ספר-היובלות מיוסד כולו על חשלשלת המשיחית, שראינו בכתבי-הקודש ושאַרבע חוליותיה הן: חטא — פורענות — תשובה — גאולה. קודם-כל בא החטא: בני-ישראל יסורו מעל הברית, שכרת ה׳ עמהם בהר-סיני, יעבדו אלהים אחרים, יחללו את השבתות ואת המועדים, יהרגו את הנביאים,

1) קדמוניות־היהודים, י״ג, ב׳, ד׳—ה׳.
2) עיין „ספר ברית דמשק" למ״צ סגל, „השלח", כרך כ״ו, עמ׳ 390—406 וגם 483—506.
3) עיין ברכת יעקב ללוי ויהודה ביחד (ספר־היובלות, ל״א, י״ג—כ׳; ועיין גם-כן ל׳, י״ח—י״ט; ל״ב, ט׳, ועוד).

„עֲדי-האלהים", וירדפו את שומרי-התורה. אז תבוא הפורענות: אלהים ימסרם בידי הגויים, שימשלו בהם וישחיתום, אף יגרשם מן הארץ ויפיצם בגויים. ואז תבוא התשובה: בני-ישראל ישובו אל ה' ויפנו אליו מכל ארצות-הגויים בכל לבם ובכל נפשם ובכל מאודם. ורק אז תבוא הגאולה: אלהים יִמָצא להם, לא ימאסם ולא יגעלם, ימול את ערלת-לבבם ויברא להם לב טהור. ואז יוָדע לכל („לכל המלאכים ולכל הרוחות"), שהוא אביהם והם בניו, ויקראו להם „בני-אלהים חיים". ואז יהפכם ה' ל„צמח-צדקה" (ירמיה, ל"ג, ט"ו) ויהיו לברכה ולא לקללה, לראש ולא לזנב. והאלהים יבנה את מקדשו בקרבם וישכון בתוכם, הוא יהא להם לאלהים והם יהיו לו לעם באמת וצדק. ונגלה אלהים לעין-כל ויֵדעו הכל, שהוא אלהי-ישראל ואבי כל בני-יעקב ומלך על הר-ציון לעולמי-עולמים, וציון וירושלים תהיינה קודש. עולם חדש („בריאה חדשה")[1] יִבָּרא, השמים והארץ וכל יצוריהם יתחדשו כצבא-השמים וכל יצורי-הארץ, ומקדש-ה' (מקדש של מעלה?) יִבָּרא בירושלים על הר-ציון, וכל המאורעות יתחדשו לטובה, לשלום ולברכה לכל בחירי-ישראל (הצדיקים) כל ימי השמים על הארץ (א', ח'—י"ח ופסוקים כ"ב, כ"ו וכ"ח—כ"ט).

משיחית לגמרה היא ביחוד פרשה כ"ג. ואף כאן לפנינו השלשלת המשיחית בארבע חוליותיה. לאחר שסופר בה שאחר המבול התחילו שנות-חייהם של בני-האדם מתקצרות ובני-האדם התחילו מזקינים קודם זמנם מפני רוע-דרכיהם ומפני הצרות המרובות, שבאו בעקבותיהם של המעשים הרעים, — נאמר בה, ש„כל הדורות, אשר יקומו מעתה ועד יום-הדין-הגדול, ימהרו להזקין לפני מלאת להם שבועים (שני יובלות)"; וכשיזקינו תאבד גם בינתם. ואם יחיה אז אדם יובל ומחצה (שבעים וחמש שנים), יאמרו עליו, שהאריך ימים; ורוב ימיו עמל ואָון וצרה, ואין שלום![2]. כי על הדור הרע, החוטא בארץ, שמעשיו טומאה וזנונים ושמצה ותועבה, יבואו פגע על פגע ופצע על פצע וצרה על צרה ובשורה רעה על בשורה רעה ומחלה על מחלה וכל מיני פורענויות יחד: מַדְוֶה, כאב-בטן (חלי-מֵעיים), כפור, ברד, שלג, קדחת, קרה, קפאון, שדפון, מות, שבי וכל צרה וצוקה. בדור זה יקללו הבנים את אבותיהם ואת זקניהם בגלל החטא והעָוֶל ובגלל דברי-פיהם ובגלל הרעות הגדולות שיעשו ובגלל אשר יעזבו את הברית, שכרת ה' בינו וביניהם, כי ישמרו ויקיימו את כל מצוותיו ואת כל חוקיו ואת כל משפטיו, בלא לסור ימין ושמאל. כי כולם הרעו לעשות וכל פה דובר אָון, וכל מעשיהם טומאה ותועבה, וכל דרכיהם שמצה, טומאה ואבדון (י"א—י"ז). — ובעקבותיו של החטא הגדול תבוא הפורענות הקשה: הארץ תאבד, ולא יהא „זרע-היין" (גפנים) ושמן, ואף החיות, הבהמות והעופות וכל דגי-הים יסופו בגלל

1) השוה במדבר, ט"ז, ל', אל ישעיה, ס"ה, י"ז, וס"ו, כ"ב.

2) פסוק זה (כ"ג, י"ב) הוא על דרך הכתוב: „ימי-שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה, ורהבם עמל ואון" (תהלים, צ', י'). במקום „ורהבם" קרא בעל „ספר-היובלות": „ורובם", כמו בתרגום-השבעים (τὸ πλεῖον αὐτῶν); וכן בוולגאטה ובתרגום הסורי. ולאחר שלשה פסוקים נאמר: ב„ספר-היובלות": „ימי שנותינו, אם אדם מאריך ימים, שבעים שנה, ואם בגבורות — שמונים שנה, וכולם רעים" (כ"ג, ט"ו).

בני-האדם וביחד עמהם. ובני-האדם ילחמו זה בזה: הבחורים בזקנים והזקנים בבחורים, העני בעשיר, הנקלה בנכבד והאביון בתקיף, — על התורה ועל הברית. כי שכחו מצוה וברית ומועד וחודש ושבת ויובל וכל משפט. ויעמדו אנשים בקשת ובחרבות ובקְרָב כדי להשיבם אל הדרך הישרה[1]; אבל הם לא ישובו עד שישָפך דם רב על פני האדמה (י"ח, כ'). הרי התשובה הבאה אך בעקב-הפורענות. ואולם אף אחר הפורענות הראשונה לא ישובו הפושעים ברובם: אחר כל מה שעשו החשמונאים הראשונים קמו מפירי-ברית חדשים — הצדוקים או, יותר קרוב, ה„אַנטינומיסטים". העם יצטרך לפורענות שניה, קשה מן הראשונה. כי אלה שניצלו לא ישובו מרעתם אל דרך-האמת, אלא ישאפו כולם למרמה ולעושר[2]), לקחת את כל אשר לרֵעיהם ולעשות להם שם גדול (או, לפי התרגום הרומי: „ולקרוא בשם הגדול" — של האלהים) לא בצדק ולא באמונה, ויחללו את קודש-הקדשים בטומאתם וזמתם. ועונש גדול יֵצא מאת ה' על מעשה הדור הזה ויתנם לחרב ולמשפט ולשבי ולמשסה ולכליון. אלהים יעיר עליהם את חַטָּאי-הגויים, שאין להם רחמים וחסד ואינם נושאים פנים לזקן ונער, כי רעים הם ועזים לעשות רע מכל בני-האדם. והם יעשו חמס בישראל ופשע ביעקב, ודם רב ישָפך על פני האדמה, ואין מאסף (את הנופלים במלחמה) ואין מקבר. בימים ההם יצעקו ויקראו ויתחננו להצילם מידי הגויים החַטאים — ואין מוּצל (או „ואין מציל"). וראשי הילדים ילבינו בשערות-שיבה, וילד בן שלשה שבועות יֵרָאה כזקן בן-מאה, ומראָם ישָחַת בצרה ומצוקה (כ"א — כ"ח).

ורק לאחר פורענות נוראה זו תבוא התשובה השלמה, שבעקבה תבואנה הגאולה וברכותיה:

„ובימים ההם יתחילו הבנים לבקש את החוקים ואת המצוה ולשוב אל דרך-הצדק. ואז יתחילו הימים לִרבות ולהאריך בין בני-האדם ההם מדור לדור ומיום ליום, עד אשר יקרבו ימיהם לאלף שנה ועד אשר תרבינה השנים [עתה] מרוב הימים [לפנים]. ואין זקן ושבע-ימים, כי אם יהיו כולם נערים וילדים[3]). ואת כל ימיהם יבלו בשלום ובשמחה ויחיו באין שטן ובאין משחית, כי כל ימיהם יהיו ימי ברכה וישועה. ואז ירפא ה' את עבדיו, והם יתנשאו ויחזו שלום-אמת ויגרשו את אויביהם; והצדיקים יראו ויודו וישישו משוש לעולמי-עולמים ויראו באויביהם את כל משפטם ואת כל קללתם (שתתקיים), ועצמותיהם תשכונה באדמה ורוחם ישיש רב-משוש[4]), ויכירו, כי ה' הוא העושה משפט ועושה חסד למאות ולאלפים ולכל אוהביו" (כ"ו — ל"א).

אלה הם הרעיונות המשיחיים שב„ספר-היובלות". חִוְרים וקלושים הם כאן הצבעים לעומת מה שאנו מוצאים ב„ספר-חנוך"; מה שמתבאר, לדעתי, על-ידי מה שיָצא ספר זה

---

1) בת-קול מזמנם של בני-מתתיהו, שהשתמשו כלפי המתיוונים בכח-הזרוע.

2) השוה: „כנען בידו מאזני מרמה, לעשוק אהב; ויאמר אפרים: אך עשרתי" (הושע, י"ב, ח' — ט').

3) נעורים נצחיים.

4) ומכאן — השארות-הנפש, אבל לא תחית-המתים לגופות, כמו באמונת-השומרונים (עיין למעלה, עמ' 190 — 191).

מחוג הפרושים הקדומים, שאף קודם שנתבדלו כל תורותיהם מאותן של הצדוקים היתה להם סוף-סוף ההלכה עיקר גדול ובאגדה היו זהירים שלא להפליג יותר מדאי, כדי שלא ישתקע העם במסתורין ובהזיות ולא ידחק את הקץ מצד אחד ולא יזלזל במצוות המעשיות מצד שני; בעוד ש„ספר-חנוך" יָצא ברובו מחוג האיסיים הקדומים, שאף קודם שנתבדלו לגמרם מעל הפרושים כבר היתה להם נטיה ל„סתרי-תורה", שהרעיונות המשיחיים הם חלק חשוב מהם, בתור סוד-העתיד, שהוא „סתום וחתום" (דניאל, ח', כ"ו, י"ב, ד' וט'). זמנם של שני ספרים אלה הוא כמעט אחד, אבל החוגים, שמהם יָצאו, שונים הם. ומתוך שנוי זה מתבאר היחס השונה של שניהם להרעיון המשיחי בכלל ולאישיותו של המשיח בפרט.

ג.

צוואת שנים־עשר שבטים (בחלקיו העבריים הקדומים—110—70 קודם ספה"נ).

ספר זה, שביוונית הוא נקרא „צוואת שנים-עשר אבות", נשתמר בשלמות ביוונית, שממנה יש לנו תרגומים עתיקים בּאַרמֶנית וסלאַווית ותרגומים יותר חדשים ברוסית, גרמנית, צרפתית, אנגלית, הולאַנדית, דֵינית, איסלאַנדית וביהמית. ואולם מה שחשוב מזה — שב„גניזה" של פּוסטאַט (על-יד קאַהירה במצרים) נמצאה צוואת-נפתלי בעברית, שהוציא ד"ר משה גאַסטר, וקטעים מצוואת-לוי בארמית, שהוציאו פּאַס-אַרֶנדזֶן וקוילי. שרידים אלה וגם האגדות ודברי-המוסר שבהן, שהם מצויים בתלמוד ומדרש וב„ספר-היובלות", האזכרות התכופות של „ספר-חנוך" (שמעון, ה'; לוי, י', י"ד וט"ז; זבולון, ג'; דן, ה'; נפתלי, ד'), וביחוד המליצות העבריות ואף מדרש-השמות, שהוא כולו עברי, מוכיחים בבירור, שהספר בעיקרו הוא ממוצא ישראלי טהור (ולא נצרני) ונכתב עברית מעיקרו; אלא שאחר-כך השתמשו בו הנוצרים לצרכיהם והוסיפו בו הרבה על ישו ועל הִצָּלְבוּתוֹ ועל הטבילה, ועוד[1]. וכל רוחו בחלקיו העבריים מוכיח, שנתחבר בימי אחרוני-החשמונאים והיו לו שני מחברים[2]: האחד — מן ה„חסידים הראשונים", שהעיקר הוא בעיניו מוסר ודרך-ארץ ורוחו לא היתה נוחה מן המלכות החולונית של החשמונאים, והשני היה ממעריציה של מלכות זו במלחמותיה ונצחונותיה הכבירים. זה האחרון הוא הוא המטעים את ההשקפה, שאנו מוצאים אותה גם ב„ספר ברית-דמשק" הנזכר למעלה, שמרמז פעם אחת על צוואת לוי בן יעקב (ו', ט' — אמנם, הדברים שהביא שם אינם בצוואה שלפנינו), שהמשיח הוא מבית-לוי (ראובן, ו'; לוי, ח' וי"ח; דן, ה' — השוה „ספר ברית-דמשק", ט"ו, א'; י"ח, ז'; נוסח ב', a, י'; b, א')[3]. על יסוד כל אלה יש להחליט, שספר זה בחלקיו הקדומים

---

1) עיין על זה בפרטות: יוסף קלוזנר, „ספרים חיצונים" (אוצר-היהדות, חוברת לדוגמה, ווארשה תרס"ו, עמ' 113—114); היסט' ישראלית, II, 176—180. וגם: K. Kohler. The Pre-Talmudic Haggadah (J. Q. R., V, 400—414); Testaments of the Twelve Patriarchs (Jew. Enc, XII, 113—118); וכמו-כן: Charles, Apocr. a. Pseudep., 1913, II, 287—289.

2) כך דעתו של Kohler במאמרו הנזכר לאחרונה. וכך גם דעתו של Charles, שמיחס את המחבר הראשון לשנות 109—106, קודם שיוחנן נעשה צדוקי (Apocr. a. Pseudep, II, 288—290); ואולם לי נראה, שבימי החשמונאים המנצחים עדיין היו שתי ההשקפות משמשות בערבוביה, ואפשר, שהיו שייכות לאדם אחד.

3) השוה מ"צ סגל ב„השלח", כרך כ"ו, עמ' 400, והערותיו לפסוקים המובאים בפנים מ„ספר ברית דמשק" ולפ"א, ו'. — ואולם המלכות היא גם ליהודה (יששכר, ה', ועוד).

(קודם שנודייף על-ידי נצרנים) נתחבר בימי המלכים מבית-לוי: בזמנם של יוחנן הורקנוס או אלכסנדר ינאי, ולכל המאוחר בימיה של שלומציון המלכה, שהרי הרומיים עדיין לא נזכרו בו[1]; והמקומות המרמזים על חורבן בית-המקדש וחורבן-ירושלים (לוי, ט״ו; דן, סוף פ״ה) אינם אלא הוספות מאוחרות, כהזיופים הנוצריים[2].

עצם ה„צוואות״ הם דברי-מוסר: שבח למדות טובות ואזהרה מפני מדות רעות (ראובן— על ההרהורים הרעים; שמעון — על הקנאה; לוי — בגנות-הגאוה ובשבח-הכהונה; יהודה — בגנות הבצע והזנות ובשבח-הגבורה, ועוד). אבל לדברי-המוסר קודמים, בתור מבוא, ספורים באים על חייהם של השבטים, שאנו מוצאים את רובם ב„ספר-היובלות״ או במדרשי-האגדה. ברוב ה„צוואות״ באים גם דברי-נבואה לעתיד לבוא, שבהם מגלה האב ההולך למות לבניו מה שיקרה לזרעו באחרית-הימים; וכאן לפנינו רעיונות משיחיים. ואפילו „גליון״ (אפוקאַלו׳פסה) שלם אנו מוצאים בצוואת-לוי.

בפרק האחרון של צוואת שמעון יש חזיון משיחי, שהוא כתוב במליצה נשגבת בצורת שיר עברי קדום, ב„הקבלת-האברים״.

„אם תסירו מכם—אומר שמעון לבניו—את הקנאה וכל קשי-עורף,

תִּפְרַחְנָה עַצְמוֹתַי בְּיִשְׂרָאֵל כַּשּׁוֹשַׁנָּה,
וְכַחֲבַצֶּלֶת—בְּשָׂרִי בְּיַעֲקֹב,
וְרֵיחִי יִהְיֶה כְּרֵיחַ־הַלְּבָנוֹן.
וְיִרְבּוּ מִמֶּנִּי (צאצאים) לְעוֹלָמִים
כְּאַרְזֵי־הַקּוֹדֶשׁ[3],
וְעַנְפֵיהֶם יִשְׁלְחוּ לְמֵרָחוֹק.
אָז יֹאבַד זֶרַע־כְּנַעַן,
וּשָׂרִיד לֹא יְהִי לַעֲמָלֵק.
וְכָל בְּנֵי־קַפּוֹדָקִיָּה יֹאבֵדוּ.
וְכָל בְּנֵי־חֵת יִשָּׁמֵדוּ.
אָז תָּסוּף אֶרֶץ־חָם[4],
וְכָל גּוֹי[5] אָבוֹד יֹאבֵד.
אָז תָּנוּחַ כָּל הָאָרֶץ כָּלָה מִמֶּרֶד,
וְכָל אֲשֶׁר תַּחַת הַשָּׁמַיִם—מִמִּלְחָמָה.
אָז יִכָּבֵד שֵׁם כִּי ה׳ אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵל
הַגָּדוֹל יוֹפִיעַ בָּאָרֶץ[6].
אָז תִּהְיֶינָה כָּל הָרוּחוֹת הַמַּתְעוֹת
לְמִרְמָס
וּבְנֵי־אָדָם יִמְשְׁלוּ בָּרוּחוֹת הָרָעוֹת.
אָז אָקוּם[7] בְּשָׂשׂוֹן,
וְאוֹדֶה לְעֶלְיוֹן עַל נִפְלְאוֹתָיו״

(שמעון, ו׳).

1) עיין מאמרו הנז׳ של Kohler (Jew. Enc., XII, 144 a).

2) עיין קלוזנר, ספרים חיצונים (אוצר-היהדות, חוברת לדוגמה, עמ׳ 113 b).

3) השוה: „אמר ר׳ יוסי: חמש בעילות בעלתי ונטעתי חמשה ארזים בישראל״ (שבת, קי״ח ע״ב).— [צ]׳ארלז מתרגם כאן: „וכארזים ירבו ממני קדושים לעוֹלמים״ (Apocr. a. Pseudep., II, 302).

4) מצרים.

5) צ׳ארלז (שם, שם, עמ׳ 303) מתרגם: „וכל העם״.

6) צ׳ארלז (שם, שם) מנסח ומתרגם: „אז יכֻבד אלהי-ישראל את שֵׁם (עַמי-שם). כי ה׳ [אל]הים יופיע בארץ ובעצמו יציל בני-אדם״. בנוסח זה יש כאן לפנינו הוספה נוצרית.

7) כלומר, שמעון יקום לתחית-המתים.

בצוואת-לוי אנו מוצאים הקבלה ידועה ל„שבוע, שבן-דוד בא" שבתלמוד[1]. אף בעל צוואת-לוי מונה שבעה שבועות (אצלו – שמיטות, שהוא מערבב לפעמים עם יובלות). בארבעת השבועות הראשונים נרמזו המעשים, שנעשו מימי אהרן הכהן עד החשמונאים: בכהן-הגדול השביעי „תהא שמצה, שאיני יכול להגיד לבני-אדם (בנוסחאות אחרים: „לפני האלהים ולפני בני-האדם"), כי יכירו את העושים זאת. ועל-כן יהיו בשבי ובשוד. וארצם ורכושם יסופו" (לוי, י"ז, ז' — ט'). כאן נרמזו, ודאי, מעשים רעים של אלכסנדר ינאי, שהמחבר מתירא היה לפרסם בחייו או בימי אשתו ובניו, שמשלו אחריו, או נרמז הלעז, שלעזו על יוחנן הורקנוס, ש„אמו נשבית במודיעים"[2]. וב„שבי ובשוד ואבדן הארץ והרכוש" רמז על מלחמת-האורחים ותוצאותיה. והוא מוסיף: „ובשבוע החמישי ישובו לארצם החרֵבה ויחדשו את בית-ה'. בשבוע השביעי יבואו הכהנים: עובדי-אלילים, אנשי-ריב, רודפי-בצע, גאיונים, רשעים, מנאפים, שוכבי-ילדים, רובעי-בהמות" (לוי, י"ז, י' — י"א). ולאחר שתבוא על כל אלה פורענות מאת ה', „יעיר ה' להכהונה כהן חדש, אשר יִגָּלוּ לו כל דברי-האלהים; והוא יעשה משפט-אמת בארץ רוב-ימים" (כאן באו הוספות נוצריות). הוא יזהיר כשמש על הארץ ויסיר ממנה כל חושך, ושלום יהיה בכל הארץ. השמים ישישו בימיו והארץ תשמח, והעמים יגילו, ודעת-אלהים תִשָּׁפֵך על הארץ כמי-היַמים. ואף מלאכי-השרת ישמחו עליו. יִפָּתחו השמים — ומהיכל-הכבוד תבוא עליו קדושה (שם, י"ח, ב' — ט'). וכאן — רמז נצרני לבת-הקול משמים, ששמע ישו בשעת הִטָּבְלוּתוֹ על-ידי יוחנן. ואחר רמז זה — דברים ברורים על מי-הטבילה; ועד סוף פיסקה י"ח הולך ונמשך הזיוף הנצרני של החזון היהודי שעדיין הוא ניכר על-ידי הבטויים העבריים „עץ-החיים" ו„ילבשו גיל"[3].

מרובים הרעיונות המשיחיים ביותר בצוואת-יהודה, ביחוד בנוסח של התרגום הארמֶני. בפיסקות כ"א — כ"ד מדובר מתחילה על שני הכתרים: כתר-כהונה נִתַּן ללוי וכתר-מלכות ליהודה. אור וחושך יהיו משמשים ביהודה בערבוביה: מושלים טובים ורעים. יהי מושלים מקרב יהודה, שיעשו אדם כדגי-הים; שיעשו לעבדים ולשפחות בנים ובנות בני חורים, שיגזלו בתים, שדות, עדרים ואוצרות. ויהיו מתוכו „נביאי-שקר כרוחות-סער", שירדפו את כל הצדיקים. ומחלוקות ופלגות יהיו בישראל, שיגרמו למלחמות-תמיד, ולסוף—ממלכת יהודה תִשָּׁמֵד על-ידי עמים זרים; „עד שתבוא ישועת-ישראל, עד שיופיע אלהי-הצדק ויעקב ישכון לבטח וכל הגויים. והוא עצמו ישמור את עוז-מלכותי[4]) עד עולם, כי שבועה נשבע לי ה', שלא יכרית את מלכותי מקרב זרעי כל הימים עד עולם".

בפיסקה כ"ג, שבאה אחר זו, מדובר על החטאים המרובים והנוראים, שיחטאו בני

1) לוי, י"ז — סנהדרין, צ"ז ע"א; דרך-ארץ זוטא, ראש פ"י; שיה"ש רבה, עה"כ: התאנה; פסיקתא רבתי, פט"ו.

2) קידושין, ס"ו ע"א; קדמוניות, י"ג, י', ה'.

3) הזיוף ניכר פחות מכֵּן בנוסח היווני, שהונח ליסוד-תרגומו של צ'ארלז (עיין שם II, 314—315).

4) כך אומר יהודה.

יהודה: הם יעבדו לאלהים אחרים ויעשו מעשי-כשפים, אוב וידעוני, ובנותיהם תהיינה למחוללות ומשחקות (או לזונות), והם „יתערבו בתועבות-הגויים". ועל זה תבוא פורענות קשה: רעב ודֶבר, מָות וחרב, שמחה-לאיד של האויב, דלקת-עינים, הרג-הילדים, חטיפת-הנשים, גולת-הרכוש, הַחֲרָבת-הארץ ועבדות בין הגויים[1]. ואז תבוא התשובה. בני-יהודה יתחרטו על עוונותיהם, ישובו אל אלהים בתום-לב ויְמַלאו אחר כל מצוותיו. ואז תבוא הגאולה: אלהים יפקדם ברחמים וישיבם מגלות-אויביהם. וכאן מתחילים ציורי-הגאולה המזהירים, ביחוד על-פי הנוסח של התרגום הארמני: יעלה כוכב-השלום וידרוך בשלוה בין בני-האדם. והשמים יִפָּתחו ויריקו ברכות, ורוח-האמת תִשָּׁפֵך על בני-יהודה, והם ילכו בדרכיו של אביהם שבשמים. וחוטר יֵצֵא מגזע-יהודה, ושבט-הצדק יהא בידו לשפוט ולהציל את כל אשר יקראוהו, גם את הגויים. ויעקב ישוב לתחיה, וישראל יתעורר, וכל בני-יעקב יקומו ויהיו נשיאי-שבטיהם. וכל שבט ושבט יתברך מאת כח אחר: יהודה — מאת מלאך-הפנים, שמעון — מאת מלאך-הכבוד, ראובן — מאת השמים, יששכר — מאת הארץ, זבולון — מאת הים, דן — מאת המאורות, נפתלי — מאת התענוגות[2], גד — מאת האיתנים והמצוקים, אָשר — מאת הזיתים; ורק לוי לבדו יתברך מה' בכבודו ובעצמו[3]. וכל השבטים יֵעָשׂו עם אחד, ולשון אחת תהא לכולם — הלשון העברית[4]. והרוח המתעה (בנוסח היווני נוסף: „של בליעל") לא תהא בהם עוד, כי כל רוחות-הטומאה יושלכו באש של גיהינום („משפט-עולם"). כל מי שכִּלה ימיו בעצב ישוב לתחיה, ויקיצו לחיי-עולם כל אשר מתו על קידוש-השם. הרעבים ישבעו, העניים יעשירו והחלשים יחזקו[5]. ו„צִבְאֵי-יעקב ירוצו ברצון, ונשרי-ישראל יעופו בשמחה; אבל הרשעים יתאבלו והחוטאים יילילו, וכל העמים יודו ליהוה לעולמים".

אלה הם הציורים המשיחיים של „צוואות י"ב שבטים". מחברן (או מחבריהן) עדיין קשור הוא בחשמונאים, במושלים מבית-לוי, ועל-כן אין לו עוד ציורים מפורטים מאישיותו של המשיח, ועל-כן אינו מרחיב הדבור גם על הנפלאות של ימות-המשיח. אבל יש ב„צוואות" איזו רוחנית נאצלת, שמרוממת את היעודים המשיחיים המועטים שבהן לגובה מוסרי גדול. ואיזו חגיגיות יש בהם, שמעֲדנת את הרוח ומשיבה את הנפש המדוכדכת מצער-האומה וצער־העולם. וזו חשיבותם לאנושיות, וזה ערכם המיוחד לישראל.

---

1) בנוסח היווני יש גם „שרפת מקדש-האל" — מה שחסר בנוסח הארמֶני; ובכן אין זו אלא הוספה מאוחרת.

2) כפי הנראה, צריך לתרגם „מאת הרצון", על יסוד הכתוב: „נפתלי שבע רצון" (דברים, ל"ג, כ"ג). ואולם לפי צ'ארלז (שם, II, 324) יש לתרגם „גן-העדן" במקום „התענוגות" (עדן).

3) בנוסח התרגום היווני יש שנויים במברכים: את שמעון מברכים כחות-הכבוד ואת יוסף (שהוא חסר בנוסח הארמני) — ההרים, את בנימין (כנ"ל) — האוהל (אוהל-מועד, הפרוטוטופוס של בית-המקדש, שהיה בחלקו), את דן — הכוכבים ואת גד — השמש. השאר שוים הם בשני הנוסחאות.

4) עיין צ'ארלז, שם, II, 324, הערה 3.

5) הדברים על הרעבים, העניים והעשירים מצויים רק בנוסח היווני.

ד.

תהלות־שלמה (לערך 45 קודם ספה"נ).

ספר פרושי נפלא זה, שברור הדבר, שנכתב לאחר שכבש פומפיוס את ירושלי[ם] והוליך שבויים מיהודה ל„ארצות-המערב" (מה שלא אירע עד ימיו), ואת אריסטובלו[ס] השני הוליך אחר מרכבת-נצחונו ברומי „לקלסה" (εἰς ἐμπαιγμόν — י"ז, י"ד), ואף לאחו[ר] שמת פומפיוס מיתה משונה (48 קודם ספה"נ)[1],— ספר פרושי זה מצדיק את הדין ע[ל] בית-חשמונאי ומרבה לדבר על אישיותו של המשיח כאילו רוצה היה להטעים בזה „לאחו[ר] מעשה", שטעות היתה לחשוב את מלכי-החשמונאים למשיחים. כי הם הרעו והשחיתו וסר[ו] מאחרי מצוות-ה' (תורת-הפרושים) ושפכו דם נקי במלחמות-אורחים: „לא הניחו חטא, אשו[ר] לא הרבו לעשות מן הגויים" (ח', ט'—י"ג). והמחבר פונה אל ה' בתפלת-הגאולה, שהי[א] קשורה בקבוץ-גלויות:

הָשִׁיבָה, אֱלֹהִים, חַסְדְּךָ אֵלֵינוּ   וְרַחֵם עָלֵינוּ!
קַבֵּץ־תְּפוּצוֹת־יִשְׂרָאֵל בְּרַחֲמִים וּבְטוֹבָה,   כִּי אֱמוּנָתְךָ אִתָּנוּ.
וַאֲנַחְנוּ הִקְשִׁינוּ אֶת עָרְפֵּנוּ,   וְאַתָּה מוֹכִיחֵנוּ.
אַל תַּעֲלֵם עֵינֶיךָ מֵאִתָּנוּ, אֱלֹהֵינוּ,   פֶּן יִבְלָעוּנוּ גוֹיִים וְאֵין גּוֹאֵל[2]
(ה', כ"ז—ל').

משיחי כולו הוא מזמור י"א. ומפליא הדבר, שמזמור זה דומה הרבה לפרשה ד'—ד בספר ברוך הגנוז, שכבר דברתי על יעודיו המשיחיים[3]. ומאחר שאף חלקו המאוחר ש[ל] ספר ברוך הגנוז נתחבר, כמו שאמרתי, לא יאוחר מזמנו של אלכסנדר ינאי (לערך 0[...] קודם ספה"נ), על-כן אפשר מאד, שספר-„תהלות-שלמה" נטל את הדברים מ„ספר-ברוך

---

1) עיין על זה בפרטות: י. קלוזנר, היסט' ישראלית, II, 194—199.

2) אני מביא את החרוזים מ„תהלות-שלמה" על-פי תרגומו העברי של א. ש. קאמינֶצק („השלח", XI, 43 — 55, 149 — 159). ועיין גם-כן: ש. ברנפלד: „תקופת-היצירה בספרות[ו] הקדומה" (הקובץ „העומר", הוצאת ש. בן־ציון, כרך ב', יפו תרס"ט, עמ' 27—31). אבל היה לפנ[י] גם הנוסח היווני בהוצאת Fritzsche ותרגמתי כמה חרוזים על־פיו במקום שנראה לי תרגומו ש[ל] קאמינצקי בלתי-מספיק.

3) עיין למעלה, עמ' 168—169.

(שלא כדעתו של פֶּרְלֶס)[1]; אבל אפשר גם-כן, ששניהם שאבו ממקור משותף ויותר קדום[2]. ואמנם, כבר אמרתי, שלפנינו כאן חקוי לישעיה השני, שציוריו המשיחיים כבר נעשו בסוף בית שני מפורסמים באומה:

תִּקְעוּ בְצִיּוֹן בַּחֲצוֹצְרַת-תְּרוּעָה לִקְדוֹשִׁים. הַשְׁמִיעוּ בִירוּשָׁלַיִם קוֹל-מְבַשֵּׂר,
כִּי רִחֵם ה׳ אֶת יִשְׂרָאֵל בְּהִפָּקְדוֹ.
צְלִי, יְרוּשָׁלַיִם, לַמְּרוֹמִים וּרְאִי בָנַיִךְ: מִקֶּדֶם וּמִיָּם קִבְּצָם ה׳ יַחְדָּו.
מִצָּפוֹן יָבוֹאוּ שְׂמֵחִים בֵּאלֹהֵיהֶם: מֵאִיִּים רְחוֹקִים אֲסָפָם אֱלֹהִים.
הָרִים גְּבוֹהִים הִשְׁפִּיל לְמִישׁוֹר לָמוֹ: הַגְּבָעוֹת נָסוּ מֵעַל דַּרְכָּם;
הַיְּעָרִים הֵצֵלּוּ לָהֶם בְּתַהֲלוּכָתָם. כָּל-עֲצֵי-בֹשֶׂם[3] הִצְמִיחַ לָהֶם אֱלֹהִים
לְמַעַן יַעֲבוֹר יִשְׂרָאֵל בִּפְקֻדַּת כְּבוֹד-אֱלֹהֵיהֶם[4].
לִבְשִׁי, יְרוּשָׁלַיִם, אֶת בִּגְדֵי-תִפְאַרְתֵּךְ: הָכִינִי אֶת לְבוּשׁ-קָדְשֵׁךְ:
כִּי הָאֱלֹהִים דִּבֶּר טוֹבָה לְיִשְׂרָאֵל לְעוֹלָם וָעֶד.
יַעַשׂ אֱלֹהִים אֶת אֲשֶׁר דִּבֶּר עַל יִשְׂרָאֵל וְעַל יְרוּשָׁלָיִם:
יָקִים ה׳ אֶת יִשְׂרָאֵל בְּשֵׁם-כְּבוֹדוֹ.
לַה׳ הַחֶסֶד עַל יִשְׂרָאֵל לְעוֹלָם וָעֶד

(י״א, א׳—ט׳).

אבל משיחי ביותר הוא מזמור י״ז. מתחלה באה בו קטיגוריה עזה כלפי בית-השמונאי: „אתה, ה׳, בחרת בדוד למלך על ישראל ואתה נשבעת לו על זרעו לעולם, כי לא תסוף מלכותו מלפניך—ובעוונותינו התקוממו לנו הרשעים׳ — החשמונאים מסוף-ימיו של יוחנן הורקנוס ואילך,—„בגבה המסר שלטון, „שמו נזר למען יגבהו, והחריבו את כסא-דוד בגאון-תרועה׳ (י״ז, ד׳—ו׳). אבל אלהים הבריעם על-ידי „איש נכרי למולדתנו׳ (פומפיוס), שהרג את זרעם, הציגם „לקלסה׳ (במרכבת-נצחונו), החריב את הארץ, השמיד נער וזקן, ו„קהל-החסידים׳ נתפזר בכל העולם. „כי לא היה בהם עושה צדק ומשפט: מראשם עד הנקלה [בהם] היו בכל חטאת: המלך במרי, והשופט בחמס והעם בחטא׳ (שם, ו׳ — כ׳). ובתור תוצאה מכל הדברים האלה באה תפלתו של בעל-המזמור:

רְאֵה, ה׳, וְהָקֵם לָהֶם אֶת מַלְכָּם בֶּן-דָּוִד, לַמּוֹעֵד אֲשֶׁר יָדַעְתָּ, אֱלֹהִים, לְהַמְלִיךְ
אֶת עַבְדְּךָ עַל יִשְׂרָאֵל.

1) עיין: F. Perles, Zur Erklärung der Psalmen Salomo's (Orientalistische Litteraturzeitung, 1902, NNo. 7—10.

2) עיין: א. ש. קאמינצקי, „תהלות-שלמה׳, השלח, XI, 152, הערה 5.

3) פֶּרְלֶס (שם, עמ׳ 339) קורא „עצי-לבונה׳ (על-פי שיה״ש, ד׳, י״ד).

4) יחיד ורבים בזה ל„ישראל׳ בפסוק אחד, כמו בכתבי-הקודש.

ואזרהו חיל להכריע שרים פושעים, לטהר את ירושלים מגויים,
המצעידים אותה לשחת.
בחכמה, בצדקה ידיח חטאים מנחלתם; יתוץ את גאון־הרשעים ככלי־חרש.
בשבט־ברזל ירוע כל יקומם, ישמיד גויי־רשע בדברי־פיו.
בגערתו ינוסו רשעים מפניו, ויוכיח חטאים על הגיון־לבם.
יקבץ עם־קודש, אשר ינהל בצדקה, וישפוט את שבטי העם, הנקדש בה' אלהיו.
ולא יתן לעול לשכון עוד בתוכם, ולא יגור עמהם כל איש יודע רע:
כי יכירם, כי כלם בני־אלהיהם.
ויחלקם בארץ לשבטיהם, וגר ונכרי לא יגור עוד עמהם.
ישפוט עמים וגויים בחכמת־צדקתו, סלה[1].
ועמי־הגויים[2] יעבדוהו תחת עלו.
את ה' יכבד נוכח כל הארץ,
ויטהר את ירושלים בקדשה, כאשר היתה מראש.
ובאו גויים מקצה־הארץ לראות כבודה, נושאים מנחה את בניה היגעים,
ולראות את כבוד־ה', אשר כבדה בו אלהים.
והוא עליהם מלך צדיק, למוד־ה'.
ולא יהיה עול בתוכם בימיו, כי כלם קדושים ומלכם — משיח־ה'[3].
כי לא יבטח בסוס וברכב ובקשת, ולא ירבה לו זהב וכסף למלחמה,
ולא יקו לרבים ביום קרב.
ה' הוא מלכו — תקות־החזק בתקוה לאלהים;
ויחון את כל־הגויים, [אשר יעמדו] לפניו ביראה[4].

1) ביוונית *Διάψαλμα*, שפירושו: מזמור־ביניים, וזהו תרגומה של מלת „סלה" בתרגום־השבעים.

2) כלומר, העמים האליליים.

3) ביוונית כאן: *Χριστὸς Κύριος* (משיח, שהוא הוא אלהים) במקום *χριστὸς κυρίου* (משיח־ה', בסמיכות), שאנו מוצאים בספרנו, כזמור י"ח, ה' וז', ואף בכתובת של מזמור זה. מובן, שלפנינו שינוי נוצרי, כמו גם בתרגום־השבעים של מגילת איכה, ד', כ'.

4) אני מקיים את הנוסח שבכתב־היד היווני: *ἐλεήσει*, אלא שהוחסרו כאן המלים: „אשר יעמדו" או „העומדים". וזה יהא מתאים לכל רוחן של „תהלות־שלמה": הגוים עומדים ביראה לפני־מלך־המשיח, אבל הוא מחונן אותם לימות־המשיח, לאחר שקבלו עליהם את עול־מלכותו.

כִּי הוּא יַכֶּה אֶת הָאָרֶץ בִּדְבַר־פִּיו לְעוֹלָם[1], יְבָרֵךְ אֶת עַם־ה׳ בְּחָכְמָה וּבִתְבוּנָה.
וְהוּא חַף מִפֶּשַׁע לְמַעַן יִמְשׁוֹל בְּעָם גָּדוֹל, לְמַעַן יוֹכִיחַ שָׂרִים וְיַכְרִית חוֹטְאִים בִּדְבַר־עֹז
וְלֹא יִכָּשֵׁל בְּיָמָיו לִפְנֵי אֱלֹהָיו.
כִּי אִמְּצָהוּ הָאֱלֹהִים בְּרוּחַ־הַקּוֹדֶשׁ.
וַיַּחְכִּימֵהוּ בַּעֲצַת־תְּבוּנָה, בִּגְבוּרָה וּבִצְדָקָה.
וּבִרְכַּת־ה׳ עִמּוֹ בִּגְבוּרָה—וְלֹא יִכָּשֵׁל; תִּקְוָתוֹ אֶל ה׳—וּמִי יוּכַל לוֹ?
גִּבּוֹר בְּמַעֲשָׂיו וְחָזָק בְּיִרְאַת־ה׳, יִרְעֶה אֶת עֵדֶר־ה׳ בֶּאֱמוּנָה וּבִצְדָקָה,
וְלֹא יִתֵּן לְהַכְשִׁיל מֵהֶם בְּמִרְעָם.
בְּמֵישָׁרִים יְנַהֵל אֶת כֻּלָּם וְלֹא יִהְיֶה בָּהֶם זָדוֹן לַעֲשׂוֹת חָמָס בְּתוֹכָם.
זֶה גְּאוֹן מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר בָּחַר אֱלֹהִים לַהֲקִימוֹ עַל בֵּית־יִשְׂרָאֵל, לְהוֹכִיחוֹ.
אֲמָרָיו מְזֻקָּקִים מִזָּהָב נִבְחָר; בַּאֲסֵפוֹת יָדִין עַמִּים, שִׁבְטֵי־הַמְקֻדָּשִׁים.
דְּבָרָיו כְּדִבְרֵי־הַקְּדוֹשִׁים[2] בְּתוֹךְ עַמִּים מְקֻדָּשִׁים.
אַשְׁרֵי הַיִּלּוֹדִים בַּיָּמִים הָהֵם לִרְאוֹת בְּטוֹבַת־יִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה ה׳
בְּקִבּוּץ־הַשְּׁבָטִים!

(י״ז, כ״א—מ״ד).

ואף במזמור האחרון (י״ח), שהכתובת על גביו היא „מזמור לשלמה: על משיח-ה׳״, ישיעודים משיחיים חשובים:

מִשְׁפָּטֶיךָ עַל כָּל הָאָרֶץ בְּחֶסֶד, וְאַהֲבָתְךָ לְזֶרַע־אַבְרָהָם, בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל.
מוּסָרְךָ לָנוּ כְּמוֹ לְבֵן־בְּכוֹר יָחִיד, לְהָסִיר נֶפֶשׁ שׁוֹמַעַת מֵחַטָּאת בִּשְׁגָגָה.
יְטַהֵר אֱלֹהִים אֶת יִשְׂרָאֵל בִּבְרָכָה בְּיוֹם־חֶסֶד, בְּיוֹם הַבְּחִירָה, בְּצֵאת מְשִׁיחוֹ.
אַשְׁרֵי הַיִּלּוֹדִים בַּיָּמִים הָהֵם לִרְאוֹת בְּטוּב־ה׳, אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה לַדּוֹר הַבָּא,
תַּחַת שֵׁבֶט־מוּסַר־מְשִׁיחַ־ה׳ בְּיִרְאַת־אֱלֹהָיו, בְּחָכְמַת רוּחַ[3] וּצְדָקָה וּגְבוּרָה;
לְהַיְשִׁיר אִישׁ בְּמַעֲשֵׂי־צְדָקָה מִיִּרְאַת־אֱלֹהִים, לְהָכִין אוֹתָם כֻּלָּם בְּיִרְאַת־ה׳;
דּוֹר טוֹב בְּיִרְאַת־הָאֱלֹהִים בִּימֵי־חֶסֶד. סֶלָה.

(י״ח, ג׳—ט׳).

קשה למצוא השקפה משיחית יותר נעלה ויותר נאצלת. המשיח הוא צדיק וקדוש

1) השוה ישעיה, י״א ד׳: „והכה ארץ בשבט־פיו״.
2) כאן הכוונה למלאכים.
3) נוסח אחר ויותר נכון: „ברוח-חכמה״ (Charles, Apocr., and Pseudep, II, 651).

ו„חף מפשע״; כמובן, לא ברוח־הנצרות, שהרי בן־אדם ומלך הוא; והרי אף „נתיניו״ כולם הם קדושים ומקודשים ו„בני־אלהיהם״. אין* זכר למלחמות ושפך־דם בימיו; אבל מגרש היא את הגויים (הרומיים) מירושלים ומיסד מלכות גדולה ועצומה, שהיא מרכז העולם, וירושלים היא מרכזה. הגויים עובדים את האלהים ואת מלך־המשיח; אבל סוף־סוף ארץ־ישראל תחולק רק לשבטי־ישראל, „וגר ונכרי לא יגור עוד עמהם״ (י״ז, י״ח), והאליליים יהיו „תחת עולו״ (שם, ל׳). כ„ההוטר מגזע ישי״ של ישעיהו הראשון, אף הוא „יכה את הארץ בדבר־פיו״, וסוס וקשת וצבאות וזהב וכסף למלחמה לא יהיו לו (שם, ל״ג — ל״ה); אף־על־פי־כן „בשבט ברזל ירוע״ את הרשעים, וישמיד גויי־רֶשע ויטהר את ירושלים מן הרומיים הלוחצים אותה (שם, כ״ב – כ״ד). וקבוץ־גליות (אחוד שבטי־ישראל־הוא תנאי קודם לימות־המשיח, שם, כ״ח ומ״ד; השוֵה ח׳, כ״ח; י״א, ב׳—ה׳). הנה כי כן יש גם צד מדיני ולאומי־ארצי במלכות־המשיח; אבל הצד הרוחני מוטעם יותר ממנו. להאושר הגשמי, שכל החזיונות המשיחיים ברוב ה„ספרים החיצונים״ ובתלמוד ומדרש מלאים וממולאים ממנו, כמעט אין כאן זכר (זולת התחלקות הארץ לשבטים וה„יערים״ ו„עצי־הבושם״ לשבי־גולה). המשיח הוא שופט הארץ ושופט עמו ושבטיו, כמו בישעיה י״א; אבל הוא יותר מזה: הוא מוכיח ובא ל„חנך״ (παιδεῦσαι) ב„אספות־עם״ (ἐν συναγωγαῖς), שבהן הוא פועל על־ידי „אמריו המזוקקים מזהב נבחר״ ו„דבריו הקדושים״ כדברי־המלאכים (שם, מ״ב — מ״ג). אבל אף אותו „מאַמץ אלהים ברוח־הקודש״, „מחכימו בעצת־תבונה״ ונותן לו „גבורה ועצה״ (שם ל״ז), ובכן אף הוא עצמו מחונך על־ידי אלהים. הוא—„מלך צדיק, למוד־ה׳״ (שם, ל״ב). ולפיכך שלום וצדק ותבונה וחכמה וגבורה (גבורת־הרוח ולא גבורת־האגרוף) יהיו לימות־המשיח, כי בכל אלה יברך ה׳ את עמו – ואת המשיח ביותר. ועל־כן „אשרי הילודים בימים ההם לראות בטובת־ישראל, אשר יעשה ה׳״ ו„לראות בטוב־ה׳, אשר יעשה לישראל״ (י״ז, מ״ד; י״ח, ז׳). כל זה יעָשה בידי־ה׳ באמצעות המשיח, אבל לא בידי המשיח בלבד. כי המשיח העברי, אף היותר נאצל והיותר רוחני, הוא בן־אדם, מלך בשר־ודם מבית־דוד, ואינו אלא כלי למעשהו הגדול של אלהי־ישראל, אל־העולם.

ה.
עלית־משה (4—6 לספה"נ).

ספר זה, שנמצא בידינו בתרגום רומי שלא בשלמות ונתחבר, לדעתי, על-ידי אחד משרידי כת-החסידים (ה„חסידים הראשונים"), שנסתעפו האיסיים ממנה, בלשון עברית ובארץ-ישראל בימי המבוכות והמרידות שלאחר מיתתו של הורדוס, בימי גלותו של ארכילאוס בנו (לערך 4 – 6 לספה"נ),—מתכוין להוכיח, שהצרות, שבאו על יהודה בימי מחברו, אינן אלא „חבלו של משיח", שהוא הקדמה לימות-המשיח[1]. בצורתו הוא „גליון" חזיוני כ„ספר-חנוך": מה שכבר אירע מספר משה קודם פטירתו ליהושע תלמידו בתור דברים, שיתארעו בעתיד. וכך עוברות לפנינו ב„חזון" כל תולדות-ישראל, עד חורבן בית ראשון ועד ימי-החשמונאים ועד ימי הורדוס ובניו והפולמוס של ווַארוס, שאָז נשרף חלק מבית-המקדש[2]. ואז (4—6 לספה"נ) יקרב ה„קץ" („תכלינה העתים", עלית-משה, ז', א'). על בני-יהודה ימשלו אנשים רעים וחטאים, זוללים וסובאים, שיהיו, נוסף על זה, חנפים וצבועים. הם יהיו „מסיגי-גבול[3]), מחרחרי-ריב, אנשי-כזב" ו„אוכלי רכוש עניים" (או „אלמנות") ויתאמרו במעשי-החסד שלהם; „וידיהם ולבותיהם עוסקים בטומאה, ופיהם מדבר עתק, והם אומרים: אל תגע בי, כי לא תטמאני!" (ה', ט' — י'). ובימי-הרדיפות (לפי כל הסימנים, הכוונה לימי-הגזורות של אַנטיוכוס אֶפיפאַנס, ואולם אם-כן צריכות היו להתָאֵר קודם החשמונאים והורדוס ובניו ולא אחריו; ואפשר, שפרשה ח' באה שלא במקומה) „יקום איש משבט לוי, ששמו יהיה טכסו (Taxo) ושיהיו לו שבעה בנים"; והוא יאמר לבניו, שיצומו שלשה ימים וביום הרביעי יסתתרו במערה אשר בשדה, ומוטב שימותו משֶיעברו על מצוות-ה'; כי, אם יעשו כן וימותו, יערב דמם לפני ה' (ט', א'—ז'). על „טכסו" זה יש ספרות שלמה. צ'אַרלז משער, שזהו שבוש מן „הקנא", או צריך להיות „תכסוק", והוא בגימטריה אלעזר![4]); אחרים אומרים, שזוהי מלה יוונית: ה„סדרן", מן taxis —

---

1) בפרטות על זמן-חבורה של „עלית-משה", על מחברה ועל תכנה עיין: יוסף קלוזנר, „ספרים חיצונים" („אוצר-היהדות", חוברת לדוגמה, עמ' 115—118); היסטוריה ישראלית, III, 149–155.

2) עלית משה, ו', ט'=קדמוניות; י"ז, י', א'; מלחמות, ב', ג', ג'.

3) על „מסיגי־גבול" עיין „גם ספר ברית־דמשק", א', י"ג; ה', א' („השלח", כרך כ"ו, עמ' 484, 490. ועיין גם במבוא למ"צ סגל, שם, עמ' 403, הערה 2).

4) עיין: Charles, The Assumption of Moses, London, 1897, p. 36; Apocr. and Pseudep., II, 421 (השערה אחרונה זו היא של Burkitt, Hasting's Dictionary of the Bible, III, 440). ועיין מה שכתבתי על זה ב„היסט' ישר'", III, 154—155.

טכסים—„סדר", או שזהו ישבוש מן המלה העברית „תכסה": במקור העברי היה כתוב „ושמו תכסה", כלומר תעלים, והכוונה למתתיהו חשמונאי[1]), ולדעתי „טכסא" הוא טעות המתרגם או המעתיק במקום „מתיא". אבל, על כל פנים, אין „טכסו" המשיח, אלא אחד מגדולי ה„חסידים הראשונים", שנהרגו הוא ובניו על קדוש-השם. האישיות של המשיח חסרה בספר זה כמו בהרבה ספרים עבריים קדומים אחרים. רעיונות משיחיים באו רק בפרק י', שאחר הפרק על ה„טכסו". קודם לפרק זה יש רק פסוק אחד, שאם אינו משובש, אומר בו משה ליהושע, שיצפין זה את הספרים, שהוא מוסר לו, „בכלי-חרש במקום, אשר עשה [ה'] מראשית בריאת-העולם, למען יִקָרא שמו עד יום-התשובה, בפקודה, אשר יפקדם ה' בכלות קץ-הימים" (א', י"ו). ואולם פ. רוזנטאל[2]) משער, ש„יום-התשובה" כוונתו יום שיבת-ציון השלמה, וזהו „קץ-הימים" במקום הזה. בפרק י' לפנינו „גליון" (אפוקאַלו׳פסה) קטן, שיש בו ציור מפליא מ„יום-ה'" ברוחו של צפניה וגם יעוד של אושר וחירות לעתיד לבוא:

וְאָז תּוֹפִיעַ מַלְכוּתוֹ עַל כָּל בְּרִיאָתוֹ,
וִיהִי קֵץ לְהַשָּׂטָן, וְהַיָּגוֹן יָנוּס עִמּוֹ.
אָז תְּמֻלֶּאנָה יְדֵי הַמַּלְאָךְ הָעוֹמֵד בָּרָמָה,
וּמְהֵרָה יִקּוֹם נִקְמָתָם מֵאוֹיְבֵיהֶם.
כִּי יָקוּם הָעֶלְיוֹן מִכִּסֵּא־מַלְכוּתוֹ, וְיֵצֵא מִמְּעוֹן־קָדְשׁוֹ
בְּזַעַם וּבְאַף בִּגְלַל בָּנָיו.
וְתִגְעַשׁ הָאֲדָמָה וְתִרְעַד עַד קְצוֹתֶיהָ;
וְהָרִים גְּבוֹהִים יִשְׁפְּלוּ וְיֵרָעֲדוּ,
וְהָעֲמָקִים יִפּוֹלוּ.
הַשֶּׁמֶשׁ לֹא תִתֵּן אוֹר וְתֵהָפֵךְ לְחֹשֶׁךְ,
קַרְנֵי־הַיָּרֵחַ תִּשָּׁבַרְנָה וְנֶהְפַּךְ כֻּלּוֹ לְדָם;
וּמַעְגַּל־הַכּוֹכָבִים יִתָּעֶה.
וְהַיָּם יִסּוֹג אָחוֹר עַד הַתְּהוֹם,
וּמַעְיְנוֹת־הַמַּיִם יֶחְסָרוּ,
וְהַנְּהָרוֹת יֶחֱרָבוּ.
כִּי אֵל עֶלְיוֹן יָקוּם, אֵל־עוֹלָם לְבַדּוֹ,

1) עיין: „עלית-משה", תרגום עברי עם מבוא קצר והערות לא. ש. קאמינצקי, „השלח", XXV, 38—50. משם לקחתי את תרגומו של פ"י, שבא להלן, שהכנסתי בו שינויים על-פי הנוסחה הרומית בהוצאתו של פריטשה.

2) בספרו: Vier Apocryphische Bücher aus der Zeit und Schule Akiba's. Leipzig 1884. S. 36.

וְיוֹפִיעַ לְהוֹכִיחַ אֶת הַגּוֹיִם, וְיַשְׁמִיד אֶת כָּל עֲצַבֵּיהֶם.
אָז מְאֻשָּׁר תִּהְיֶה, יִשְׂרָאֵל! וְעָלִיתָ עַל צַוְּארֵי־הַנֶּשֶׁר וּכְנָפָיו.
וּמָלְאוּ [יָמָיו][1].
וִירוֹמִמְךָ אֱלֹהִים, וְהִדְבִּיקְךָ אֶל שְׁמֵי־הַכּוֹכָבִים
בִּמְקוֹם־מִשְׁכָּנָם.
וְנִשְׁקַפְתָּ מִמָּרוֹם וְרָאִיתָ אֶת אוֹיְבֶיךָ בֶּעָפָר,
וְהִכַּרְתָּם וְשָׂמַחְתָּ. וְהוֹדֵיתָ וְהֶאֱמַנְתָּ בְּבוֹרְאֶךָ.
(י׳, א׳—י׳).

ואחר-כך מוסיף משה לספר ליהושע, שמיום-מותו ועד בוא מלכות-האלהים „מאתים וחמשים עידנים (tempora)" (ה׳, י"ב). אם, כמו שמשערים, ה„עידנים" הם שמיטות, מתאים מספר זה בקירוב לזמן, שעבר, על-פי יוסף בן מתתיהו, ממשה עד ימי ארכילאוס. בדבר ה„נשר", שעם-ישראל יעלה „על צואריו ועל כנפיו", חושבים רוב החוקרים, שהכוונה לרומי[2]. אבל יש מתנגדים לבאור זה ואומרים, שהכוונה היא התנשאות והתרוממות בכלל, כמו: „ואשא אתכם על כנפי-נשרים" (שמות, י"ט, ד׳) או „כנשר יעיר קנו וגו׳, יפרוש כנפיו יקחהו, ישאהו על אברתו" (דברים, ל"ב, י"א), שהרי בחרוז שאחר זה (י׳, ט׳) מתרומם עם-ישראל גם עד שמי-הכוכבים[3]). איך שיהיה, לפנינו ציור פטריוטי נלהב של גדולת-ישראל בעתיד. והופעתה של מלכות-השמים היא כאן נהדרת מאד, כמעט גראַנדיוזית. לא רק אויבי-ישראל ינוצחו, אלא גם ה„שטן" (Zabulus — בעל-זבול או „דיאַבולוס"). ה„מלאך העומד ברמה", ודאי, הוא מיכאל, שר-ישראל (דניאל, י׳, כ"א), והוא הוא שינקום את נקמת ישראל מאויביו. תֵּיאור „יום-הדין" מזכיר את „יום-ה׳" של צפניה (א׳, י"ד—י"ח) ויואל (ג׳, ג׳—ה׳) כאחד. זהו הציור היותר נפלא בקצורו ובמריצותו כאחד, שיש למצוא בספרות ה„חיצונית" ממין זה. יעודים משיחיים יותר מפורטים אין כאן. אפשר, מפני שלא כל ספר „עלית-משה" בידינו. אבל אפשר גם זה, שבימי המהומה והמבוכה שאחר מיתתו של הורדוס, ימים, שבאמת כבר התחיל בהם החורבן, היה עיקר היעוד המשיחי — נצחון על האויבים והתנקמות במוצצי-הדם הרומיים. ורק לשם כך בא הציור הנהדר מיום-הדין, שבו ישָׁמדו אויבי-ישראל ביחד עם עצביהם ועם-ישראל המעונה והמדוכא יעלה „על כנפי-נשרים" אל „שמי-הכוכבים"—אל מרום-ההצלחה הלאומית, המדינית והרוחנית כאחת.

---

1) של הנשר ? או, אפשר, אחר implebuntur חסרות המלים: Verba Domini (דברי-ה׳—דברי־הנביאים).

2) השוה: „גפא דרומי" (פסחים, פ"ז ע"ב) ו„זוג בא מרקת ותפסו נשר" (סנהדרין, י"ב ע"א); ועיין גם־כן: „חזון-הנשר", שבעזרא ד׳, י"א—י"ב (עיין להלן).

3) עיין: Eugen Hühn, Die messianischen Weissagungen, S. 98, Anm. 3.

ז.

ספר־ברוך הסורי (70—80 לספה״נ).

ספר-ברוך הסורי (כך קוראים לו כדי להבדיל ספר חיצוני זה מספר-ברוך הגנוז ומספר-ברוך היווני) הוא „גליון", שנתחבר, לדעתם של רוב החוקרים, מיד אחר החורבן השני (בו נאמר, שירושלים חרבה שתי פעמים, עיין ל״ב, ב׳ — ג׳) ובלשון עברית, שעדיין היא משתקפת מתוך התרגום הסורי, למרות „שֵמיותו" של תרגום זה ולמרות מה שהוא תרגום מתרגום (יווני), ומשתקפת עוד יותר — מתוך התרגום הרומי (זה נשתמר, בעוד שהתרגום היווני אבד). מתוך הספור, שברוך עזב את ירושלים „לעת-ערב" והלך ועמד על-יד ה„אֶשל"— ודאי, זה שבחברון (השוֵה ו׳, א׳ אל מ״ז, א׳ — ב׳), — רוצים החכמים להוציא משפט, שמחבר-הספר לא ידע את המרחק שבין ירושלים ובין חברון, ובכן לא היה יושב-יהודה, בכל אופן לא ירושלמי. אבל שוכחים הם, שכל ספר-ברוך הסורי אינו אלא חזון — ובחזון הכל אפשר. על כל פנים, האדיקות ביהדות הפרושית, שאנו מרגישים בכל פסוק ופסוק מן ה„גליון" שלפנינו, מוכיחה, שמחברו היה יהודי ארצישראלי ולא יהודי אלכסנדרוני או רומי. אפשר, שהיה מגולי-ירושלים, ורחוק מעיר-מולדתו לא דקדק עוד במרחק שבינה ובין חברון.

וספר זה, שנתחבר זמן מועט אחר החורבן, מלא הוא את הצער הלאומי על פני כולו. בזה הוא דומה להספר ה„חיצוני" השני שלאחר החורבן—לעזרא ד׳. הקאַטאַסטרופה הנוראה, שבאה על הארץ ועל האומה, חורבן המרכז הדתי והמדיני וגלות-העם ופזורו בגויים, שהריעו על מפלתו וחגגו חג-נצחון על אלהיו,—כל זה עורר את הרוחות להעמיק חקר בסבותיה של הפורענות הקשה ולגלות את „הקץ". הרוחות הדבקות באלהים ובעַמָן כאחד לא יכלו לראות בפורענות יסורי-אבדון וראו בהן את „חבלו של משיח". ברור היה להם, שה„קץ" קרוב: „קרובה הישועה לבוא ולא [עוד] תרחק כבראשונה" (כ״ג, ז׳), וברוך עצמו (כלומר, מחבר-הספר) יזכה לראותה (כ״ה, א׳; עיין גם-כן: י״ג, ג׳).

וראוי הדבר לתשומת-לב: אין ספר „חיצוני", שיש בו יעודים משיחיים מרובים ומפורטים כל-כך, כספר-ברוך הסורי, ואין ספר „חיצוני", שיעודיו המשיחיים יהיו דומים כל-כך לאותם שבתלמוד ומדרש בחלקיהם הקדומים (על-פי רוב—לאלה שנאמרו מפי התַנאים קודם מלחמת בר-כוכבא, ולכל היותר — בשעת חתימת-המשנה וסוף-הברייתא), כאותם של ספר נפלא זה. ההבדל הגדול שבין „ימות-המשיח" ובין ה„עולם־הבא", שנסיתי לקבוע בשביל התלמוד והמדרש בחלקיהם הקדומים[1], מוטעם בהטעמה יתרה בספר-ברוך. אישיותו של

1) עיין להלן, חלק ג׳, פרק ב׳.

המשיח מובלטת כאן יותר מבשאר ה„ספרים החיצונים", במובן ידוע אפילו יותר מב„ספר-חנוך", ש„בן-האדם" הוא שם רק ענין של מסתורין בלבד ופעולתו כמעט אינה ניכרת; ורק „תהלות-שלמה" ו„עזרא הרביעי" יכולים להתחרות עמו בזה. והאגדות על הטוב הגשמי לימות-המשיח, שכבר מצאנו אותן רמוזות ב„ספר-חנוך" (י', י"ז — י"ט), נתפתחו ונתרחבו בספר-ברוך הסורי עד שיש להן כאן דמיון גמור אל הברייתות התלמודיות והמדרשיות הקדומות[1] ואל המסורת של אבי-הכנסיה פפיים, שאירינִיאוס מיַחסן לישו עצמו על-פי עדותם של ה„זקנים", שעדיין הכירו את יוחנן, תלמידו של ישו[2]). ואף הברייתות על „חבלו של משיח"—הברייתות על „שבוע, שבן-דוד בא" והברייתות המתחילות במלים: „אין בן-דוד בא עד ש..." —, אף אלו ברובן מצויות כמעט כלשונן בספר-ברוך הסורי. לעובדה זו יש חשיבות מרובה. היא מוכיחה, שהציורים המשיחיים שבתלמוד, כמו גם אותם שב„ספרים החיצונים", אינם פריו של רוח-הדמיון בלבד—הרי הדמיון של בעלי-האגדה היה שונה הרבה מזה של בעלי-ה„גליונים", שבעלי-התלמוד התרחקו מהם,—אלא התוצאות של המאורעות ההיסטוריים הכבירים, שהפְרו את הדמיון של כל עֵרי-הרגש בישראל והשפיעו עליו כמעט באופן שוה.

מתוך שהציורים המשיחיים שבספר-ברוך מרובים הם, אפשר לחלקם לחלקיהם הטבעיים, כמו שעשינו ביחס ל„ספר-חנוך":

א) חבלו של משיח.

התנאים של ביאת-משיח שבספר ברוך הסורי דומים עד להפליא לאותם שבברייתות התלמודיות, שמתחילות בדבור: „אין בן-דוד בא עד ש..."[3]). בשעה שיקרב ה„קץ" יתמלא המספר של הנפשות, שנדונו להולד ולמות, מספר, שנקבע לאחר חטאו של אדם הראשון; הנפשות הללו נאצרו ב„אוצרות" („אוֹצָרֵא דנַפשָתָא" בסורית), שישיבו לעתיד לבוא את כל הנשמות האצורות בתוכם (ברוך הסורי, כ"א, כ"ג; ד'—ז'; ל', ב'). זה מתאים ממש להמאמר התלמודי: „אין בן-דוד בא עד שיכלו הנשמות שבגוף"[4]) (בעבודה זרה, ה' ע"א, פירש רש"י „אוצר יש ושמו גוף, ומבראשית נוצרו כל הנשמות העתידות להוולד ונתנם לשם"). זה מתאים לגמרו למַה שמצאנו בברוך הסורי ולמה שעוד נראה בספר „עזרא הרביעי" (ז', כ"ט—ל"ב). אוצרות-הנשמות הללו נקראים ברומית: promptuaria[5]). ודברים מאַמתים את פירושו של רש"י ובהתאמה גמורה אל דבריו של ברוך הסורי על מוצאם של „אוצרות"

---

1) כתובות, קי"א ע"ב; ספרי, דברים, סי' שמ"ו.

2) Irenaeus, Adversus haereses, V, 33.

3) סנהדרין, צ"ז ע"א וצ"ח ע"א; עבודה זרה, ה' ע"א, ועוד.

4) ע"ז, שם; יבמות, ס"ב ע"א וס"ג ע"ב; נידה, י"ג ע"ב.

5) הם נזכרים גם בספר המעניין: „קדמוניות-המקרא" המיוחסות לפילון, פרקים כ"א ול"ב (עיין: M. R. James, The Biblical Antiquities of Philo, London, 1917, pp. 137, 177).

אלה מימי אדם הראשון מוצאים אנו במדרש: „אין מלך המשיח בא עד שיכלו כל הנפשות, שעלו במחשבה להבראות, ואלו הן האמורות בספרו של אדם הראשון"[1]).

ועוד אות של ימות-המשיח, יותר נכון, של הימים, שיקדמו לביאת-משיח, אנו מוצאים כאן, שיש כדוגמתו בברייתא תלמודית: „זה יהיה האות", ש„יפעל העליון ליושבי-הארץ באחרית-הימים": פחד גדול יפול על יושבי-הארץ ויסורים מרובים וחבלים נוראים יבואו עליהם, ומתוך חבלים אלה יאמרו: „לא זָכר עוד שדי את הארץ"—„והיה כי יתיאשו, אז תֵּעוֹר העת" („קץ-הימים"; ברוך הסורי, כ"ה, א' – ד'). דבר זה מתאים לגמרו אל דברי הברייתא התלמודית: אין בן-דוד בא „עד שיתיאשו מן הגאולה"[2]).

ומתאימים הרבה הם הציורים של ברוך מן השנים שקודם ביאת-המשיח להציורים התלמודיים מן ה„שבוע, שבן-דוד בא"[3]). כאן, בברוך הסורי, לפנינו לא „שבוע" (שמיטה), אלא „שנים-עשר פרקים" (עידנים), שלהם נתחלקה ה„עת הזאת" (ימות-המשיח). בפרק הראשון — תחילת-המהומות; בפרק השני — הריגת הגדולים; בפרק השלישי — תמותת-רבים; בפרק הרביעי — השתלחות-החרב; בפרק החמישי — רעב ועצירת-גשמים; בפרק הששי — זְוָעות (רעידת-האדמה) ואימות; בפרק השביעי (חסר מה שיקרה); בפרק השמיני — רוב דמיונות (מתעים) ופגיעת-שֵׁדים; בפרק התשיעי — ירידת-אֵש (מן השמים); בפרק-העשירי — רוב שוד ולחץ; בפרק האחד-עשר — אָוֶן ובזבוז; ולסוף, בפרק השנים-עשר — ערבוב ובלילה של כל מה שהיה קודם-לכן. ופרקי-זמנים אלה לא יהיו נפרדים זה מזה לגמרם והמאורעות יעברו זה אל זה, באופן שאֵלה, שיהיו בימים ההם על הארץ, לא ירגישו בדבר, שזהו „קץ-העתים" (כ"ז, א' — ט"ו). בתלמוד, בברייתא הנז' על „שבוע, שבן-דוד בא", אנו מוצאים: שנה ראשונה — מטר במקום אחד ויובש במקום שני (השוה „עצירת-גשמים" בפרק החמישי); שנה שניה – „חיצי-רעב משתלחים" (השוה „השתלחות-החרב" בפרק הרביעי)[4]); שנה שלישית – רעב גדול ומיתת אנשים ונשים וטף והשתכחות-התורה (השוה: „רעב" בפרק החמישי, „הריגת-הגדולים" בפרק השני ו„תמותת-רבים" בפרק השלישי); שנה רביעית — שובע ואינו שובע (אין השוואה); שנה חמישית — שובע גדול והחזרת-התורה (כנ"ל); שנה ששית—קולות (השוה: „תחילת-המהומות" בפרק ראשון); שנה שביעית — מלחמות (השוה: „אימות" בפרק הששי ו„רוב שוד ולחץ" בפרק העשירי), ו„במוצאי-שביעית — בן-דוד בא". רוב המאורעות של „שבוע, שבן-דוד בא" יש, איפוא, למצוא אף בברוך הסורי. אבל יש בו גם החלוקה ל„שבועות" במובן שמיטות. „חבלו של משיח" ימָשך „שני פרקים [של] שבועות משבעה שבועות" (כ"ח, ב'—בסורית: „תרתין מְנָָן שבועֵא דשבעא שבועין"; ובתרגום הרומי,

---

1) ויק"ר, ראש פט"ו. ועיין על כל זה להלן, חלק ג' פ"ד; ועיין גם-כן: Schürer, Geschichte, II⁴, 639—641.

2) סנהדרין, צ"ז ע"א.

3) סנהדרין, שם; דרך-ארץ זוטא, ראש פ"י; שיה"ש רבה, עה"כ: התאנה; פסיקתא רבתי, פט"ו.

4) השוה גם-כן: יחזקאל, ה', ט"ז.

שהוציא פריטשֶה[1]: duae partes hebdomades septem hebdomadarum), כלומר, שני פרקים, שכל אחד מהם יהיו בו שבעה שבועות (שמיטות) של שבע שנים[2].

כשם שעל-פי התלמוד נפתחים ספרים ביום-הדין של הפרט[3], כך יפָּתחו הספרים, שהחטאים כתובים בהם, ביום-הדין הכללי; ואף אוצרות-הזכויות של הצדיקים יפָּתחו אז (ברוך הסורי, כ״ד, א׳)[4]. גם המחלוקת של החכמים המאוחרים, אם כדאי לזכות לימות-המשיח או מוטב שלא לזכות לכך, ובלבד שלא לסבול את „חבלו של משיח״[5], — גם מחלוקת זו מצאה לה בטוי בספר ברוך הסורי: „טוב לאדם, שיגיע ויראה; אבל טוב מזה, שלא יגיע, כדי שלא יפול״ (כ״ח, ג׳).

ציור רחב מ„חבלו של משיח״ נותנת לנו פרשה מ״ח (פסוקים ל״א—מ״א). העת המיועדת באה. ותקום עת-החבלים („חבלו של משיח״). כל יושבי-תבל ישקטו בימים ההם, מפני שלא יֵדעו, שבא יום-הדין. כי לא הרבה חכמים יהיו בימים ההם והנבונים יהיו יחידים; ואף המשכילים ידומו (מתאים אל מאמר שבברייתא של „בעקבות-המשיח״: ו„חכמת-הסופרים תסרח״[6]), אל „חסידים ואנשי־מעשה מתמעטים״ ב„שבוע, שבן-דוד בא״, ואל „עד שיתמעטו התלמידים״ בברייתא של „אין בן דוד בא״, שהבאתי למעלה). והרבה „קולות״ ו„שמועות לא-מעט״ יקומו ו„מעשי-דמיונות״ יופיעו (השוה ב„שבוע, שבן־דוד בא״: „בששית—קולות״) ויסופר בדבר „הבטחות לא-מעט״, שמהן אחדות תהיינה ריקות ואחדות תתקיימנה. והכבוד יהיה לקלון, והגבורה לחולשה, והכח יחלוף, והיופי יהיה לדופי (נראה, שכאן לפנינו לשון נופלת על לשון)[7]. רבים יתפלאו על שהסתתרה התבונה ונעלמה החכמה. והנקמה תתעורר באלה, שלא דִמה איש למצאה בהם, והתאוה תתקוף את אלה, שהיו שקטים, ורבים ילבשו חימה ויזיקו לרבים, ויעוררו את הצבאות לשפוך דם (השוה: „בשביעית—מלחמות״), ולסוף יסופו כולם עמהם יחד. ובעת ההיא יכיר כל איש את חליפות-העתים. מפני שבכל העתים ההן נטמאו בני-האדם ועשו אָון וכל אחד הלך אחר מעשיו ולא זכרו את תורת-ה׳. על-כן תאכל אש את מזימותיהם ובלהבה יבָּחנו עצות-כליותיהם, כי בוא יבוא השופט

---

1) בספרו: Libri apocryphi Veteris Testamenti, graece. Lipsiae 1871, p. 606.

2) כך אני מבין את הביטויים, הסורי והיווני. ועיין V. Ryssel בהוצאת הגנוזים והחיצונים של Kautzsch, II, 422, Anm. e.

3) ראש-השנה, ט״ז ע״ב.

4) השוה: גליון-יוחנן, כ׳, י״ב.

5) „ייתי ולא אחמינה״— „ייתי ואזכה דאיתיב בטולא דכופיתא דחמריה״ (סנהדרין, צ״ח ע״ב).

6) משנה, סוטה, פ״ט, מט״ו.

7) לשון נופלת על לשון כזו ויותר ממנה מצא לואיס גינצבורג בפכ״א, י״ד: „מה יועיל חַיִל הנהפך לחִיל, שבעת־מזון לרזון, יופי לדופי״ (Jew. Enc., II, 555 b). ולפי Charles (Apocr. and Pseudep., II, 494): „חַיִל נהפך לחלי״, ולהלן, מ״ד, ל״ה, מצא צ׳ארלז, שבגוף העברי היתה לשון נופלת על לשון זו: „כבוד יהָפך לקלון, עוז יורד (?) אל בוז, יופי יהיה לדופי״ (עיין: Charles, o. c., p. 506).

ולא יאחר. הלא כל אחד מיושבי-הארץ יכול היה לדעת, שהוא עושה עָוֶל; אבל הם לא יָדעו את תורת-ה' מפני גאותם. ואולם אז, אמנם, יבכו רבים, אך יותר על החיים מאשר על המתים.

אל חזון נהדר, כמעט נבואי, זה, שיש בו חכמת-חיים שאובה מן המאורעות ההיסטוריים הקשים, שעברו על ישראל בימי החורבן הראשון ובימי גזירות-אנטיוכוס, ואפשר — גם בימי המלחמות הפנימיות של אלכסנדר ינאי והפרושים והמבוכות קודם הורדוס ואחריו בימי החורבן השני,—יש לצרף „משל" (חזון אליגורי) נאה: חזון המים השחורים והבהירים (נ"ג—ע"ד). המים השחורים האחרונים הם „חבלו של משיח": „הנה ימים באים ולאחר שֶׁתִּבְשַׁל עת-העולם ויבוא קציר-הזרע של הטובים והרעים, יביא שדי על הארץ ועל יושביה ועל מושליה מבוכת-רוח וחרדת-לב. וישנאו איש את אחיו ויקראו זה לזה למלחמה; וירהבו הנקלים בנכבדים ויתנשאו השפלים על המפוארים. והרבים יִמָּסרו בידי המעטים, ואלה, אשר לא נחשבו למאומה, ימשלו בחזקים; והעניים יעלו על העשירים ויתרוממו הרשעים על הגבורים. והחכמים יחרישו והכסילים ידברו". ולא תתקיימנה התקוות לא של העם ולא של מושליו. ואז תבוא מהומה על כל בני-האדם; מהם יפלו במלחמה, מהם יאבדו בצרות ומהם יִכָּלְאוּ על-ידי אנשים משלהם [1]. „אבל העליון יְגַלה להעמים, אשר הועיד מראש, והם יבואו וילחמו בסגנים, אשר ישָׁארו אז. והיה כל אשר יִנָּצל מן המלחמה ימות ברעש-האדמה, ואשר ינצל מן הרעש באש יִשָּׂרֵף, ואשר ינצל מן האש יסוף ברעב. ואלה אשר ינצלו ויִמָּלטו מכל האמור, מאלה אשר נִצחו ואשר נוצחו, יִנָּתנו בידי עבדי-המשיח. כי כל הארץ תבלע את יושביה. אבל הארץ הקדושה תרחם על שֶׁלה ותגן על יושביה בעת ההיא" (ע', ב'—ע"א, א').

לחזון מְשָׁלִי זה יש נקודות-מגע מרובות עם הברייתא העתיקה מאד, שנתחברה אל המשנה [2]) והיא מתחלת במלים: „בעקבות משיחא חוצפא יסגא" (נ"א: „בעקבות המשיח העזות תרבה") [3]). „העזות תרבה", „חכמת-סופרים תסרח, ויראי-חטא יִמָּאסו, והאמת תהא נעדרת, נערים פני זקנים ילבינו, זקנים יעמדו מפני קטנים" ו„פני הדור כפני כלב". רק הדלות החמרית, שמטעמת הברייתא („היוקר יאמיר" וכו'), חסרה בחזונו של ברוך [4]). ולעומת זה הוא מלא הכרת המשבר הגדול, שבא תמיד בימי-ההכרעה הגדולים שבדברי-ימי-עולם.

אל חזון המים השחורים והבהירים יש להוסיף גם את „חזון היער, הגפן, המעיין והארז" ופשרו — חזון ארבע המלכויות (ל"ה—מ'). לאחר שברוך קובל על החורבן הנורא ומטיח דברים כלפי שמים, הוא נרדם ורואה בחלומו יער-עצים גדול ורחב בעמק

---

1) אפשר, רמז למעשיו של אלכסנדר ינאי ביחס להפרושים, שביניהם היה גם שמעון בן שטח, קרובו. ואפשר, שזה מרמז על מעשים ידועים בימי החורבן השני.

2) סוטה, פ"ט, מט"ו.

3) עיין על נוסחאותיה השונים ועל פירושה להלן, חלק ג', פ"ה.

4) עיין על זה: S. Krauss, Zeitschrift der Neutestamentlichen Wissenschaft, X, 1909, SS. 81—89.

והרי-סלעים יסובבוהו. ולעומתו גדֵלה גפן, שתחתיה נובע מעיין זך. המעיין מתגבר ונעשה גלים חזקים, שמציפים את היער, עוקרים את עציו ומחריבים את ההרים מסביב, ואינם משאירים אלא ארז אחד. לסוף הם מפילים גם את הארז ולכל היער לא נשאר זכר, ואפילו מקומו לא נודע אַיהו. הגפן ביחד עם המעיין נגשים אל הארז המושלך לארץ והגפן מדברת עמו קשות ומוכיחה אותו על הרעות והחמס שעשה. והיא שמה עליו עונש, שיהא לעפר ואֵפר כהיער. ואז רואה ברוך, שהארז בוער באש, והגפן פורחת ומסביב לה בקעה מלאה פרחים, אשר לא יבולו (ל״ה—ל״ז)[1]. והנמשל הוא (לא כל-כך בהתאמה למשל): המלכות הראשונה, שהחריבה את ציון (בבל), תחרב אף היא ותהא משועבדת למלכות, שתבוא אחריה. ואף מלכות שניה זו (פרס) תחרב לאחר זמן ידוע. כך יקרה למלכות השלישית (יון). ואז תבוא המלכות הרביעית (רומי), שתהא קשה ורעה מכל אלו, שהיו לפניה. והיא תמשול זמן מרובה ותחזק כיער-העמק ותתרומם מעל לארזי-הלבנון. „והאמת תסתתר בתוכה וינוסו אליה כל אשר נטמאו באָון, כאשר תְּנוּסֶנָה החיות הרעות ותתחמקנה אל היער. והיה כאשר תקרב עת-קצה, כי תפול, יִגָּלֶה שלטון (ראשות או ראשית) משיחי, אשר דמה לגפן ולמעיין; וכאשר יִגָּלֶה יעקור את כל צבאה הרב (של מלכות-רומי). ואשר ראית את הארז הרם, שנשאר מן היער ההוא, אשר דברה עמו הגפן את הדברים, אשר שמעת,—זה הדבר: המושל (הסֶגֶן) האחרון, שישָׁאר אז בחיים, בעת אשר יֻשְׁמַד כל צבאו הרב, יאָסר, ויביאוהו אל הר-ציון, ומשיחי יוכיחו על כל רשעתו, ויאסוף ויעמיד לפניו את כל מעשי-צבאותיו. ואחרי-כן ימית אותו, ויגן על שארית עמי, שימָצא במקום אשר בחרתי. והיה שלטונו (ראשותו או ראשיתו) עומד לעולם, עד אשר יכלה עולם-הַבְּלָיָה ועד אשר תְמָלאנה העתים האמורות. זה החזון וזה פשרו״ (ל״ט, ג׳—מ׳, ד׳).

ובזה נגמרו הציורים מיום-הדין ו„חבלו של משיח״ שבספר-ברוך. בציורים האחרונים שהבאתי כבר נכנסנו אל

ב) ימות-המשיח.

מתוך הפסוקים, שהבאתי לאחרונה, נראה, שימות-המשיח אינם תקופה בלתי-חולפת (המלה „לעולם״ כאן, מ׳, ג׳, והמלה „לנצח״ בפרק ע״ג, א׳, אינן כפשוטן), אלא היא תקופה זמנית, תקופת-מעבר: „עד אשר יכלה עולם-הבליה ועד אשר תמלאנה העתים האמורות״, כלומר, עד שיקום ה„עולם החדש״ ועד שתבואנה שנות ה„עולם הבא״ ותחית-המתים, שאדבר עליהן למטה. וכך הדבר ממש גם ב„עזרא הרביעי״ (ז׳, כ״ח, וי״ב, ל״ד) ובברייתות התלמודיות, שאף הן מבדילות בין „ימות-המשיח״ ובין ה„עולם-הבא״[2]). המשיח לא בא אלא לשום קץ לצבאות-הרומיים ולקיסר שלהם. אישיותו של המשיח ופעולתו הובלטו בסופו של „חזון המים השחורים והבהירים״. הוא נמשל לה„ברק הבהיר״, שראה ברוך בחזיונו: „אחרי אשר

---

1) על הצד העממי והאגדותי שבמשל זה עיין: Gressmann, Eschatologie, S. 106.

2) השוה מה שכתבתי להלן, חלק ג׳, פרק ב׳, אל Hühn, Die messian. Weissagungen, SS. 105, 107.

יבואו האותות, שנאמרו לך קודם לכן, כאשר יבוֹכו הגויים ועת-משיחי תבוא, יקרא את כל העמים, ומהם יחַיה ומהם ימית". „כל עם, אשר לא יֵדע (או יָדע) את ישראל ולא לחץ את זרע-יעקב" ו„יכנע לעמך", „הוא אשר יחיה; אבל אלה, אשר משלו בכם או יָדעו אתכם (ורדפוכם), ינָתנו לחרב" (ע"ב, ב'—ו')—. אל השקפה זו של ברוך הסורי יש להשוות ברייתא תלמודית[1], שבה נאמר, שמלך-המשיח יקבל „דורון" (מתנה לאות-שעבוד) מן המצריים, אף-על-פי שנשתעבדו בבני-ישראל, מפני שסוף-סוף „אכסניא עשו לבניו (של הקדוש-ברוך-הוא) במצרים", ויקבל „דורון" מן הכושים, שלא ידעו את בני-ישראל כלל, ורק את האדומיים (הרומיים) ידחה מפני שהרֵעו לישראל ביותר.

ולאחר שישפיל המשיח „כל מה שיש בעולם ויֵשב בשלום לנצח (עיין למעלה) על כסא-מלכותו, יתגלה העונג (בוסמא, jucunditas) ותופיע השלוה. ואז יֵרד מרפא (בריאות) עם הטל ומחלה תתרחק; ודאגה ויגון ואנחה יחלפו מבני־אדם, ושמחה תתהלך בכל הארץ, ולא ימות עוד [איש] בלא עתו, ולא יקרה כל אסון לפתע-פתאום. ומשפטים ותלונות וריבות ונקמות ודם ותאוות וקנאה ושנאה וכיוצא באלו ילכו לאבדון, כי ישמֵדו. כי אלה הם, אשר מִלאו רעות את העולם הזה, ובגללם נבוכו חיי-האדם מאד. וְתבואנה החיות הרעות מן היער ותשרתנה את בני-האדם; והפתנים והצפעונים יֵצאו ממאורותיהם ויכנעו לקטן (ליונק). וגם לנשים לא יהיו עוד אז חבלים כאשר תלדנה ולא תעונינה כאשר תתנינה את פרי-בטנן. ובימים ההם לא ייגעו הקוצרים ולא ייעפו הבונים; כי מאליהן תמהרנה העבודות (להעשות) עם (בשביל ?) אלה העושים אותן בשלוה רבה. יען כי העת ההיא היא סוף מה מה שיבלה וראשית מה שלא יבלה, על-כן יהא בה האמור (כאמור ?). על-כן היא רחוקה מן הרעים וקרובה לאלה, אשר לא ימותו" (ע"ג, א'—ע"ד, ג'). — לשם השוואה אל היעודים בדבר חדלון המשפטים והמריבות והתאוות ושפיכות־הדם והשנאה והקנאה אין מן הצורך להביא מן התלמוד אלא את הברייתא הידועה[2], שאמנם, היא מדברת לא על „ימות-המשיח", אלא על ה„עולם הבא", ועל-כן יש בה דברים, שאינם בספר ברוך הסורי: „העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה (כל אלה, כמובן, עדיין הם מצויים „לימות-המשיח") ולא משא-ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו-השכינה". את הדבר האחרון אנו מוצאים גם בברוך הסורי, שאף הוא מַשְׁוה את העולם הבא ל„עטרה בזיו גדול" (ט"ו, ח'). ובנוגע להחיות הרעות והפתנים והצפעונים, הנה חוץ מן החזון הגדול של ישעיה (י"א, ו' — ט'), יש להביא עוד את הדברים המפורשים בנידון זה שבמדרש התנאי הקדום: ספרא[3]. ולסוף, בנוגע לחדלון „חבלי-לידה" יש להזכיר את הברייתא: „עתידה אשה, שתלד בכל יום", קל-וחומר מתרנגולת[4].

---

1) פסחים, קי"ח ע"ב.

2) כלה רבתי, פ"ב, בתור ברייתא, ובברכות, י"ז ע"א, באה בתור „מרגלא בפומיה דרב".

3) ספרא, בחוקותי, ראש פ"ב, הוצאת רא"ה וייס, קי"א ע"א.

4) שבת, ל' ע"ב.

אבל יש להודות, שיעורים מסודרים ומקיפים את כל חייו של האדם לכל מקצועותיהם — אף של עובדי-האדמה והפועלים —, כמו שבאו כאן לפנינו, אין למצוא בחלקים הקדומים של התלמוד והמדרש.

ולעומת זה מתאימים לגמרם לברייתות תלמודיות עתיקות כל היעודים הארציים המופרזים שבספר ברוך הסורי:

מה שיקרה בימי „חבלו של משיח" יהיה „בכל הארץ", ועל-כן „ירגישוהו כל אשר יחיו; אבל בעת ההיא אָגן רק על אלה, אשר יהיו בימים ההם בארץ הזאת" (בארץ־ישראל). ואחר שימָלא מה שנאמר על „שבוע, שבן-דוד בא", „יתחיל המשיח להגלות. יגָלה הבהמות ממקומו (מן היבשה) והלויתן יעלה מן הים,—שני התנינים הגדולים, אשר יצרתי ביום החמישי לבריאה ושמרתים עד העת ההיא, — ואז יהיו לברות לכל אשר ישאֵרו. וגם הארץ תתן פריה על אחת רבבה[1]). ועל גפן אחת יהיו אלף שריגים. ושריג אחד יעשה אלף אשכולות. ואשכול אחד יעשה אלף ענבים, וענבה אחת תעשה כור יין (יותר מן 360 ליטרה). ואשר רעבו יתענגו, וגם יראו עוד נפלאות בכל יום. כי רוחות יֵצאו מלפני להביא מדי בוקר את ריח הפירות המבושמים, ובסוף היום — עבים רועפים טל-מרפא. והיה בעת ההיא יֵרד שנית מלמעלה אוצר-המן; והם יאכלו ממנו בשנים ההן, כי הם אשר הגיעו לקץ-העתים.—והיה אחרי-כן, כאשר תִמָלא עת ביאת-המשיח והוא יחזור בכבוד (השמימה?),— אז יקומו כל אשר יָשנו („ישֵני-עפר") בתקותו" (כ"ט, א׳—ל׳, א׳).

ושוב אנו רואים, שימות-המשיח הם רק מעבר לעולם־הבא. המשיח, אמנם, לא ימות לשחת; אבל הוא גם לא ישאֵר לעולמים עלי אדמות: הוא יחזור, כנראה, השמימה, כאליהו הנביא. השקפה זו שונה היא מזו, שנמצאת בספר „עזרא הרביעי": שם מת המשיח ביחד עם כל אשר נשמה באפו לאחר ארבע מאות שנה של ימות-המשיח[2]). התלמוד, כספר ברוך הסורי, אינו יודע ממיתתו של משיח בן-דוד; רק משיח בן יוסף מת במלחמת גוג ומגוג. לעומת זה, כל מה שיש כאן על „בהמות" ו„לויתן" ועל פרית-הארץ כבר ראינו בספר-חנוך[3]) ובתלמוד ובמדרש[4]). ביחוד מפליא הדמיון העצום שבין תיאור פריחתן של האדמה והגפן שבספר-ברוך ובין זה שבתלמוד ומדרש. כאילו האחד העתיק מן השני או שניהם שאבו ממקור יותר קדום ומשותף להם. למשל: „אין לך כל ענבה וענבה, שאין בה שלשים גרבי יין", וכו׳[5]). אבל דמיון גדול עוד יותר יש בין ספר ברוך הסורי ובין המסורת שמסר איריניאוס בשם אחד מן הקדמונים שבאבות הכנסיה הנוצרית, שנחשב על ה„שליחים-

1) לדעתו של R. Harris, דרש המחבר „ורוב דגן ותירוש" (בראשית, כ"ז, כ"ח) מלשון „רבוא" (עיין: Expositor, III, 448—9; V, 261).

2) עזרא ד׳, כ״ח—כ״ט. ועיין להלן, עמ׳ 220.

3) ספר־חנוך, ס׳ ז׳—י׳ וכ״ד; שם, שם, י׳, י״ז—י״ט. ועיין למעלה, עמ׳ 186—187.

4) בבא בתרא, ע״ד ע״ב וע״ה ע״א; כתובות, קי״א ע״ב; כלה רבתי, פ״ב; ספרי, דברים, סי׳ שט״ו.

5) כתובות, שם.

האבות", פפיים מהיֶראפּולים בפרוּגיה (מת לערך 163); ואיריניאוס מעיד, שה„זקנים" (זקני הכנסיה הנוצרית), שיָדעו את יוחנן, תלמידו של ישו, קבלו יעוד ארצי זה מפיו בתור פתגם של ישו[1]: „ימים באים, שבהם תוָלדנה גפנים, שכל אחת מהן יהיו לה עשרת אלפים שריגים, ובאחד מן השריגים — עשרת אלפים דליות, ובאחת מדליות-השריג — עשרת-אלפים אשכולות, ובכל אשכול — עשרת-אלפים ענבים, וכל ענבה דרוכה תתן עשרים וחמש מדות-יין (כל מדה ל"ו ליטרה). ואם יתפוס אחד מן הקדושים ענבה מהן תצעק האחרת: אני ענבה יותר טובה, קח אותי, ברך אלהים עלי! ככה גם גרעין של חיטה יוליד עשרת אלפים שבלים, וכל גרעין — עשר ליטרה סולת; אבל גם כל שאר הפירות והזרע והעשב יהיו כיוצא באלה. וכל החיות, שיֵהָנו מן האֳכָלים האלה, אשר יתקבלו מן האדמה, תעָשינה שלֵוות ונוחות זו לזו ונשמעות לבני-אדם בכל משמעת". זוהי מסורת של פפיים מפי ישו. ולמרות מה שהחכמים הנוצריים מסרבים לייחס ציורים ארציים „גסים" ודמיוניים כאלה לישו[2], נוטה אני להאמין, שישו היהודי, שחיה מאה שנה אחר חבור ספר-חנוך וארבעים שנה קודם ספר ברוך הסורי, יכול וצריך היה למשוך את לב ההמון הפשוט והתמים, שהלך אחריו, גם בציורים גשמיים כאלה, שכבר היו בימיו רווחים באומה ושאבו אותם גם בעלי ספר-חנוך וספר-ברוך הסורי, גם התלמוד והמדרש וגם ישו ממקור עממי קדום אחד[3]. — וראוי להעיר, שגם ה„רוחות", ש„יֵצאו מלפני ה'", יש להם עוד זכר בברייתא התלמודית בדבר פרית-הארץ: „ירעש כלבנון פריו — הקדוש ברוך הוא מביא רוח מבית-גנזיו ומנשבה עליה"[4]. ואולם כאן באה הרוח להשיר את סולת-החיטה (מה שאינו מתאים אל הכתוב „ירעש כלבנון פריו"). ובנוגע ל„פירות המבושמים", כבר מצאנו בספר-חנוך (כ"ה, ג'—ו'), שהצדיקים יהָנו מפריו של עץ נותן ריח-ניחוח. כי המן ישוב לישראל לימות-המשיח — יודע גם המדרש התַנאי הקדום[5].

לימות-המשיח יעשה ה' נקמות באויבי-ישראל. דבר זה, שכבר נרמז בגוף-הספר, מוטעם ביחוד, ואף מתאַצל ומתעלה למעלת יופי פיוטי, באגרת, ששלח ברוך לעשרת השבטים (תשעה שבטים ומחצה) שמעֵבר לנהר-פרת ושנספחה אל ברוך הסורי בסופו (ע"ה—פ"ז). היא מלאה את התקוה לקבוץ־גלויות (ע"ח, ז'), שתבוא לאחר תשובתם של הגולים (פ"ד, י'). הקץ קרוב, וביחד עמו קרובים גם יום-הדין, יום-הנקמה, וגם יום-הנחמה, יום-הגאולה: „כי עתה רואים אנו את רוב אושר-הגויים בעוד אשר הם עושים אָון, אבל ידמו להבל; ואנו צופים את רוב שלטונם בעוד אשר הם פועלים רשע, אבל ידמו כמר [מדלי][6]; ואנו רואים

---

1) מובא אצל Jrenaeus, Adversus Haereses, V, 33, 3—4.

2) עיין: A. Resch, Agrapha, 2. Aufl., Leipzig 1906, SS. 166—167; ולעומת זה עיין: A. Holtzmann, Leben Jesu. Tübingen 1901, SS. 41—42.

3) י. קלוזנר, ישו הנוצרי, הוצאה שניה, תרפ"ז, עמ' 62, 435—436.

4) כתובות, קי"א ע"ב.

5) מכילתא, ויסע, פ"ה (הוצאת ר' מאיר איש-שלום, נ"א ע"ב).

6) השוה: ישעיה, מ', ט"ו (עיין גם תרגום-השבעים לכתוב זה). ולכל הציורים הללו השוה: עזרא ד', ו', נ"ו; ז', ס"א.

את חוסן-גבורתם בעוד אשר הם מתקוממים לשדי בכל שעה, אבל כרוק יתָשֵׁבוּ; ואנו חושבים [על] כבוד-גדולתם בעוד אשר הם אינם שומרים את מצוות-העליון, אבל כעשן ינדופו; ואנו הוגים ביפי-תפארתם בעוד אשר הם מבלים [שנותיהם] בטומאות, אבל כעשב נובל ייבשו; ואנו חושבים על עוז-אכזריותם בעוד אשר הם אינם זוכרים אהריתְ[ם], אבל כגל-עובר[1] יתמוללו; ואנו מתבוננים בגאות-גבורתם בעוד אשר הם כופרים בטוב-האל, אשר נתן להם, אבל כענן כָּלֶה יכלו" (פ"ב, ב'—ט').

כמה טל של נחמה הטיף החוזה העסמי על הלבבות הרוויִם, שלא יכלו להתנחם על הצלחתם וגבורתם של הרומיים, מחריבי הארץ והעם! —

לגאולה תקדם התשובה, שהרי לימות-המשיח אין עוד מקום לתשובה (פ"ה, י"ב). כי „מה שיש עכשיו, או עבר או בא, בכל אלה אין הרע — רע גמור ואף אין הטוב — טוב גמור" (פ"ג, ט'). זה מתאים במקצת למאמרו של רב יוחנן: „אין בן-דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או כולו חייב"[2].

לימות-המשיח תרד למטה ירושלים של מעלה, שכבר היא גלויה לפני ה' וחבויה אצלו בשמים מיום שברא את גן-העדן; שהראה אותה לאדם קודם שגורש מגן-עדן; שהראה אותה לאברהם בברית-בין-הבתרים; שהראה אותה למשה „כאשר הראהו את מראה המשכן וכל כליו" (מתאים אל הברייתא[3]: „ארון של אש ושולחן של אש יָרדו מן השמים וראה משה ועשה כמותן"). וזהי נחמתו של ברוך על חורבנה של ירושלים של מטה (ד', ב'—ו'). את „ירושלים של מעלה" כבר מצאנו גם בספר חנוך[4]) ושם ראינו, שהיא מצויה גם ב„עזרא ד'"[5]) ובתלמוד[6]. ואולם את כלי בית-המקדש מפקיד המלאך לארץ, כדי שלא יתפשום הנכרים וכדי שישתמרו בתוכה עד אחרית-הימים, שאז תבָנה גם ירושלים לעולם-ועד (ו', ח'—ט').

גדול מ„חבלו של משיח" יהא ה„חבל לעתיד לבוא", כאשר „יחדש שדי את בריאתו" (ל"ב, ו') — זהו עולם חדש, שהתלמוד והמדרש עוסקים בו הרבה[7]. ו„עולם חדש" נזכר בספר ברוך הסורי בפירוש ומהותו מבוארת בו: „ותבוא השעה, שתשאר לנצח, והעולם החדש, שלא יבַלה את אשר יכָּנסו באשרו[8]), ולא יחוס על אשר ילכו ליסורים, ואת אשר יחיו בו לא יוליך לאבדון" (מ"ד, י"ב). וקרוב הוא עולם כזה:

---

1) אפשר, טעות מתרגם במקום „כצל עובר" (תהלים, קמ"ד, ד').

2) סנהדרין, צ"ח ע"א.

3) מנחות, כ"ט ע"א; ועיין שם להלן הדברים ביחס אל המשכן. ועיין גם-כן: ב"ר, פס"ז ופמ"ד, וספרי, דברים, סי' ל"ז, הוצאת מא"ש, דף ע"ו.

4) ספר חנוך, צ', כ"ח—כ"ט.

5) עזרא ד', י', כ"ו; י"ג, ל"ו.

6) תענית, ה' ע"א; בבא בתרא, ע"ה ע"ב.

7) סנהדרין, צ"ב, ראש ע"ב; מכילתא, מס' ויהי בשלח, פרשת ויסע, פ"ד, הוצאת מ. איש-שלום, דף נ' ע"ב.

8) כך קורא צ'ארלז במקום „בראשיתו": לפי דעתו, כאן נשתבש „בראשו" במקום „באשרו" (Charles, Apocr. and Pseudep. II, 503).

„כי נעורי-העולם עוברים, וכח-הבריאה כבר כָּלה, ובוא-העתים עוד מעט ויעבור; וקרוב הכד אל המבוע, והספינה — אל החוף, והאורחה (השיירה) — לעיר, והחיים — לכליון" (פ"ה, י'). קשה לתאר בצבעים נוגים-בהירים יותר נאים את אמונת „קץ-העולם", שבאָה תמיד לאחר קאַטאַסטרופה לאומית או עולמית. וכי לא את התמרורים שלאחר מלחמת-העמים בימֵינו אנו שומעים כאן? —.

ה „ע ו ל ם ה ח ד ש" פותח תקופת-עולם חדשה ומשונה מ„ימות-המשיח". לפנינו ה „ע ו ל ם ה ב א" — אותו ה„עולם, שאין לו סוף", שבו יהא לצדיקים „רוב אור" (ס"ה, נ'). בו תופסת מקום גדול ת ח י ת - ה מ ת י ם, שאחריה יבולע המות לנצח ו„שאול תחזיר את פקדונותיה" (כ"א, כ"ג; מ"ב, ז'; נ', ב') ושיזכו לה גם אלה, שהיו צדיקים מתחילתם ואחר-כך „התערבו בזרע-הגויים", וכן גם אלה, שהיו רשעים מתחילתם ואחר-כך דבקו בעם-ישראל, כלומר, אף ע ש ר ת ה ש ב ט י ם ו ג ֵ ר י - ה צ ד ק (מ"ב, א'—ה'). ובתחיתם לא ישתנו מראיהם של הקמים לתחיה ואפשר יהא לכולם להכיר זה את זה (נ', ב'—ד'). אבל לאחר יום-הדין ישתנו פניהם של הרשעים ושל הצדיקים. פני הרשעים, שלא שמרו את תורת-ה', ישונו ויהיו לרוחות משונות וילכו למקום של יסורים (גיהנום); ואולם פני-הצדיקים יזהירו בזוהר של מלאכים ויהיו דומים לכוכבים, לא תזקינם העת, והם יהיו במרומים, ויפָּשטו לפניהם „רחבי גן-העדן", ויראו את „יפי הוד-החיות אשר תחת כסא-הכבוד ואת כל צבאות-המלאכים"; „אבל יהיה אז הזיו גדול בצדיקים מאשר במלאכים", שיקבלו אותם, את הצדיקים, שהמלאכים המתינו להם זה כבר; ולא עוד יֵדעו הצדיקים עמל ויגון ויסורים (נ"א, א'—י"ד).

אף ציור זה מזכיר את ציורי ה„עולם-הבא" שבתלמוד בכללו ובפרטיו. אכן, בזמנו של ספר ברוך הסורי כבר היו היעודים המשיחיים והציורים מחיי ה„עולם-הבא" רווחים באומה וברבות הימים חדרו גם אל אוצרן הגדול של חכמת-האומה, שירתה ותקוותיה, שאנו קוראים לו בשם: ה„אגדה התלמודית-המדרשית".

ז.

ספר עזרא הרביעי (90—100 לספה"נ).

הספר החיצוני, שקוראים לו „עזרא הרביעי" כדי להבדילו מספר עזרא שבכתבי-הקודש (עזרא הראשון), מספר-נחמיה, שתרגום-השבעים (והתרגומים הנוצריים ההולכים בעקבותיו) קוראים לו „עזרא השני", ומספר עזרא הגנוז (עזרא השלישי), — הוא הספר היותר עמוק והיותר נעלה ברוחניותו הרוממה מכל ה„ספרים החיצונים". מחברו מצוין בטוהר-לבו האידיאלי, ברוממות-חזיונותיו, בספקותיו בהשגחה הנוקבים ויורדים עד התהום, בשאלותיו העמוקות בדבר הצדק העולמי, וביחוד במושגיו הרוממים מן המשיח, יום-הדין, שכר־ועונש, ועוד[1]. „עזרא הרביעי" נתחבר, קרוב לוודאי, זמן מועט אחר ברוך הסורי, לערך בשנת 90 — 100 לסה"נ, בעברית ובארץ-ישראל, או על-ידי גולה מארץ-ישראל. ברוך-הסורי, שדברתי עליו בפיסקה הקודמת, ועזרא הרביעי הם ביחד — „מגילת-איכה" על חורבן בית שני[2]. ובשני אלה דומים היעודים המשיחיים המרובים, שכל הספרים הללו לא באו, כנראה, אלא בשבילם — תנחומות-אל אחר מכה עצומה כזו —, אל הציורים המשיחיים שבחלקים הקדומים של התלמוד והמדרש עד להפליא. מה ששני ספרים אלה, וביחוד „עזרא הרביעי", לא נִתּרגמו עדיין לעברית אינו נותן כבוד לעמנו ולספרותנו. למרות מה שהכנסיה הנוצרית הטרידֶנטינית החליטה לגנוז ספר זה ולדחותו מכתבי-הקודש של הנוצרים ואף לוּטֶר לא חשב אותו בין כתבי-הקודש, עדיין יש למצוא את „עזרא הרביעי" בוולגאַטה (התרגום הרומי המקובל של כתבי־הקודש), ועד היום הוא הולך ונדפס ב„ביבליאה של צו׳ריך"; ואפילו לכתבי-קודש לוּטֶריים היו מכניסים אותו עוד במאה הי"ח. כל-כך פעל ספר חיצוני זה על הלבבות.

אני נותן בזה את עיקר הרעיונות המשיחיים שבו:

א) חבלו של משיח.

„אותות-המשיח", כלומר, האותות שיקדמו לביאת-משיח, אלה הם: מהומה רבה תאחז את יושבי-הארץ, דרך-האמת תסתתר וארץ-האמונה תהיה שממה. והעָול ירבה על אשר הוא עתה ועל אשר היה לפנים. והארץ המושלת כיום (רומי) תהיה ישימון-דרך[3], ועזובה תהיה.

---

1) עיין הכאראקטיריסטיקה הנהדרת, שנתן ה. גונקל (Gunkel) לעזרא ד׳ במבואו המצוין לתרגום ספר זה (Kautzsch, Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, II, 335—350).

2) עיין בנידון זה: י. קלוזנר, היסטוריה ישראלית, IV, 242—246.

3) תהלים, קי"ז, ד׳.

„לאחר שלשה" (ימים, במובן עידנים, השוה: „יחיננו מיומים, ביום ה ש ל י ש י יקימנו ונחיה לפניו"[1]), שמזה נסתעפה גם אמונת-הנוצרים בתקומתו של ישו ביום השלישי להִצָּלבוּתוֹ) תבוא „מבוכה: השמש תהל פתאום בלילה, והירח—ביום; העץ יטוף דם והאבן תתן קולה (השוה: „א ב ן מקיר תזעק וכפים מ ע ץ יעננה"[2]); והעמים יתעוררו ומרוצות [הכוכבים] תשוּנינה[3]). וימשול אז [העריץ], אשר לא קוו לו היושבים על פני-הארץ: העופות ידודו, וימה של סדום (ים-המלח, שהדגים אינם יכולים לחיות בו) יוציא דגים[4]) ויתן קול בלילה, שרבים לא יבינו, אך הכל ישמעו את קולו. ותהום תגָּלה במקומות רבים, ולעתים קרובות תפרוץ האש של התהום[5]), וחיות רעות תדודנה ממקומן, והנשים תלדנה בריות משונות; ובמים המתוקים ימצאו מְלָחים (salsae); והאוהבים ילחמו פתאום זה בזה. ואז תסתתר הבינה, והתבונה תלך לחדריה ורבים יבקשוה ולא ימצאוה; וירבו העָול והזדון על הארץ. ותשאל מדינה את שכנתה ותאמר: אולי עבר דרכֵּך הצדק העושה משפט? — ותשיב: לא. והיה בעת ההיא יקוו בני־האדם ולא ישיגו (מבוקשם), ייגעו ולא יישירו דרכם" (ה', א'—י"ג).

ה„אותות" הללו ידועים לנו ברובם מ„ספר חנוך" ו„ספר ברוך הסורי" ומן הברייתות התלמודיות על „עקבות-המשיח" ועל „שבוע, שבן-דוד בא", שהרביתי לדבר עליהן בפרק הקודם. אבל עוד ועוד „אותות-משיח" מרבה „עזרא הרביעי" להביא. על יסוד הכתוב: „וידו אוחזת בעקב-אחיו" (בראשית, כ"ה, כ"ו) הוא מוציא, כדרשן תלמודי גמור, ש„העָקב של העולם הראשון" הוא עשו-אדום־רומי (כמו בתלמוד ממש, בהרבה מקומות) ו„היד של (העולם) השני הוא יעקב"; שהרי „תחילת האדם היא היד וסופו—העקב". כלומר: העולם-הזה מסיים בשלטונה של רומי (עשו-אדום) והעולם-הבא מתחיל בשלטונו של ישראל (יעקב). ואין רֶוח ביניהם, שהרי ידו של יעקב אוחזת בעקבו של עשו. דבר זה משמיע אלהים לעורא (ו', ה'—י'). זהו מה שאנו מוצאים במדרש ממש: על שאלתו של ההגמון: „מי תופס המלכות אחרינו?", מביא ר' אליעזר (או רבן גמליאל) „נייר חלק ונוטל קולמוס וכותב עליו: ואחרי-כן יָצא אחיו וידו אוחזת בעקב"[6]).

אחר-כך שואל עזרא מאלהים, שיַראה לו את „קץ-הפלאות" (דניאל, י"ב, ו'). ואז נשמע קול אדיר לאמר: „הנה ימים באים, והיה כאשר אָחל לגשת ולבקר את היושבים בארץ וכאשר אחל לדרוש מן הרשעים, שהרשיעו בעָוְלתם, וכאשר תמָלא שפלות-ציון וכאשר יחָתם העולם, ש י ת ח י ל ל ע ב ו ר, — אעשה את האותות האלה: ספרים יפָּתחו לפני הרקיע, והכל יראו[ם] יחדיו. וילדים בני-שנה ידברו בקולותיהם, ומעוברות תלדנה ילדים קודם זמנן

1) הושע, ו', ב'.

2) חבקוק, ב', י"א.

3) ברומית gressus (מרוצה, ובלשון-רבים), ויש להוסיף על־פי הנוסח הכושי „הכוכבים". ואולם ג ו נ ק ל (שם, שם, עמ' 359, הערה 0) גורס: egressus, ומשער, שזהו תרגום המלה „מוצאים" (תהלים, ס"ה, ט'), במובן שערי-השמים, שדרכם יוצאים הכוכבים והרוחות.

4) עיין יחזקאל, מ"ז, ח'—י'.

5) עיין גליון-יוחנן, ט', ב'.

6) ב"ר, פס"ג.

בהודש השלישי והרביעי, והם יחיו וירוצו; ופתאום יֵרָאו מקומות זרועים [כ]לא-זרועים ואוצרות [בר] מלאים יִמָּצאו פתאום ריקים. והשופר[1]) יתקע בקול, שישמעוהו הכל ויחרדו פתאום. והיה בעת ההיא ילחמו אוהבים באוהבים כאויבים[2]), ותחרד תבל ויושבי-בה. ועורקי (זרמי) מעיינות יעמדו ולא ירוצו שלש שעות[3]). והיה, כל אשר ישאר מכל אשר אמרתי לך מראש, הוא ינצל ויראה את ישועתי (Salutare meum) ואת קץ-עולמי (העולם הזה). וְיֵרָאוּ[4]) האנשים, אשר נלקחו[5]), שלא טעמו מָות מלידתם, וישונה לב יושבי-תבל ויֵהָפך לרוח אחרת[6]), כי הרעה תִּשָּׁמד והמרמה תִּכָּחד; וגם תפרח האמונה וינוצח הכליון (corruptela), ותופיע האמת, אשר היתה ימים רבים (כאלה) בלא פרי" (ו', כ'—כ"ט).

בתוך ה„אותות" הללו יש כמה וכמה, שלא פגשנום עד עכשיו בשום מקום, ויש מהם, שאפשר למצאם פה ושם במדרשים המאוחרים דוקה. אבל ברובם מיוסדים הם על כתובים בספרי-הנביאים, אלא שנתרחבו הרבה ונתקשטו בפרחי הדמיון המזרחי-העממי, שנתגבר בימים הקשים ביותר שאחר החורבן השני.

והנה עוד „אותות-משיח". על שאלתו של עזרא, באיזה זמן יהיו כל האותות הללו, הוא מקבל — אותות חדשים, שיהיו סימנים מובהקים, שה„קץ" קרוב: „אם יופיעו בעולם (in saeculo) תנועות-המדינות, מהומות-העמים, מזמות-הגויים, התקוממות-הסגנים, מבוכות-הראשים (המושלים),—אז תכיר, כי על אלה דבר העליון למן הימים, אשר היו לפניך בתחילה[7]). כי כאשר כל אשר נעשה בעולם יש לו תחילה [במאמר] וסוף גלוי[8]), כן גם עתותי-עליון: התחילות גלויות בנסים וגבורות (prodigiis et virtutibus), והסוף—במעשה ובאותות" (ח', ס"ב—ט', ו').

אף כאן לפנינו הרבה ממה שמצאנו בברייתא התלמודית על „שבוע, שבן-דוד בא": המלחמות והמהומות והמבוכות הם סימנים מובהקים של קרבת-הקץ; וכן הם גם האותות והנסים והנפלאות ושדוד-המערכות.

ב) ימות-המשיח ויום-הדין.

לאחר שיבואו „אותות-המשיח", תֵּרָאה העיר (ירושלים של מעלה), שאינה נראית עתה, בדמות כַּלה[9]) ו„תִּגָּלה הארץ, שהיא עתה הבויה (גן-העדן, שהאדם גורש ממנו); וכל אשר

---

1) „שופרו של משיח" בתלמוד, שבא מתוך ישעיה, כ"ז, י"ג, וזכריה, ט', י"ד. והוא נזכר ב„שמונה-עשרה": „תקע בשופר גדול לחירותנו".

2) עיין למעלה, עמ' 218.

3) בוודאי, שלשה עידנים, שנזכרו למעלה.

4) כך קורא גונקל (שם, שם, עמ' 366, הערה h) במקום „וְיִרְאוּ" (בגוף הרומי: et videbunt).

5) כחנוך ואליהו.

6) יחזקאל, ל"ו, כ"ו—כ"ז.

7) כפי הנראה, הכוונה לימי גוג ומגוג, על-פי יחזקאל, ל"ח, י"ז וי"ט—כ"ג.

8) כך בקירוב מתרגם גונקל (שם, שם, עמ' 383, הערה q) על-פי התרגום הכושי.

9) כך הוא לפי הסורי והרומי; וגונקל מתרגם על-פי הארמני והכושי: „תֵּרָאה עיר לא

יוָשע מן הרעות האמורות הוא יראה את נפלאותי. כי בְ נ ִי ה מ ש י ח[1]) יגָלה עם כל אשר עמו (הצדיקים), וישמחו הנשארים ארבע מאות שנה. אחר השנים האלו ימותו בני המשיח וכל האנשים, אשר נשמה באפם. וישוב העולם להדומיה הקדמוניה שבעה ימים, כמו בימי-בראשית (in prioribus iniciis), עד אשר לא ישָאר איש. והיה אחרי שבעה ימים ויתעורר העולם הישֵן עתה וימות הבלֶה (עולם-הבליה). והארץ תשיב את הישֵנים בתוכה („ישני אדמת-עפר") והעפר — את השוכנים בו בדומיה („שוכני-עפר"), והאוצרות (promptuaria) ישיבו את הנשמות, אשר הופקדו בהם" (ז', כ"ו—ל"ב).

את „ירושלים של מעלה" (שמתגלית בתור „ציון ערוכה ובנויה" גם להלן, י"ג, ל"ו) כבר ראינו ב„ספר-חנוך", בספר ברוך הסורי ובברייתות תלמודיות; וכן גם את גן-עדן, שיתגלה לימות-המשיח. ואף את חליפתו של העולם הישן, עולם-הבליה, כבר ראינו בספר-ברוך (מ', ג'). „ישני אדמת-עפר" נזכרו בדניאל (י"ב, ב') ו„שוכני-עפר" — בישעיהו (כ"ו, י"ט), ששם באה גם ההבטחה, ש„ארץ רפאים תפיל". גם את „אוצרות-הנשמות", שנזכרו כאן ואף להלן (ז', ק'—ק"א), ששם ניתנו להנשמות שבעה ימים, כימי-בראשית, לראות את חבלי-הרשעים ואחר-כך תשובנה לחדריהן,—גם „אוצרות" אלה כבר ראינו בספר-ברוך הסורי (כ"א, כ"ג; כ"ג, ד'—ז'; ל', ב') ובתלמוד, ששם הם נקראים „גוף" (עבודה זרה, ה' ע"א והמקבילות)[2]). שימות-המשיח אינם אלא מעבר לעולם-הבא,—דבר זה יודע גם ברוך הסורי (מ', ג', עיין הפרק הקודם); ובתלמוד נחשב דבר זה לוודאות גמורה כל-כך, עד שיש מחלוקת בין החכמים, כמה ימָשכו ימות-המשיח, ור' דוסא אומר, שהם ימשכו ארבע מאות שנה,—כמספר-השנים ממש שב„עזרא הרביעי" (סנהדרין, כ"ט ע"א)[3]). רק את האגדה, שבין העולם הישן (עולם-הבליה) ובין העולם החדש, שנזכר להלן (ז', ע"ה) יותר מפורש, יהיו שבעה ימים של דומיה, אין אנו מוצאים בשום ספר אחר, אם לא להשוות אל „דומיה קדמוניה" זו „שני אלפים תוהו" של הברייתא התלמודית[4]). אגדה זו באה מתוך השקפתו של „עזרא הרביעי", שה„אחרית" היא כ„ראשית", ומה שהיה בימי הבריאה העתיקה, שבמשך ששה ימים, עד שנוצר האדם, היתה בה „דומיה קדמוניה", צריך שיהיה גם ב„בריאה החדשה" (שהיא מפורסמת גם בספרות היוונית-הנוצרית בשם: *καινὴ κτίσις, παλιγγενεσία*, קודם

נראָה עתה", ולדעתו, נשתבשו המלים היווניות *μὴ νῦν* (עתה לא) ונעשו *νύμφη* (כלה). עיין שם, שם, 370, הערה d. ועיין גם-כן: Charles, II, 582.

1) „ישו", שבא כאן רק בנוסח הרומי וחסר הוא בסורי, בכושי ובארמני, הוא הוספה נוצרית: בסורית כתוב כאן: „בנִי המשיח", בכושית — „משיחי", בארמנית — „משיח-הי'", ובנ"א „משיח" בלבד. לקרוא להמשיח „בני" הוא דבר מצוי בספרות העברית הקדומה ואין כאן נצרות כלל.

2) ומכאן—כל ענין „קן-צפור", שהנשמות דרות בתוכו והמשיח בא משם על-פי הזוהר (ח"ב, דף ז' ע"ב, וחלק ג', דף קצ"ו ע"ב). עיין: V. Aptowitzer, Die Seele als Vogel, MGWJ, LXIX (1925), 150—169; K. Kohler, Jew. Encycl., III, 219.

3) עיין בפרטות להלן, חלק ג', כל פרק ב' וגם תחלת פרק ג'; Hühn, Die messian. Weissag., S. 109, Anm. 3.

4) סנהדרין, צ"ז, סוף ע"א.

שיקום ה„עולם החדש״. על כל פנים, זוהי השקפה נעלה ונוראת-הוד: בין הישן ובין החדש שלטת דממה מוחלטת... הם כל הארץ: יצירה חדשה לאין-שיווי וגדולה לאין-ערך מתכוננת לצאת לאויר-העולם — —

כי העולם הזה הוא רק מעבר לימות-המשיח וימות-המשיח עצמם אינם אלא מעבר לעולם-הבא (ז׳, י״א—י״ד וי״ח וקי״ב). סוף העולם-הזה ותחילת העולם-הבא הוא יום-הדין, שיבוא אחר ביאת-משיח (שם, קי״ג). יום-הדין נוצר קודם בריאת-עולם וקודם אדם הראשון וצאצאיו (שם, ע׳). ביום-הדין „יופיע העליון על כסא־המשפט ויבוא הקץ, ויחלפו הרחמים, ויאָסף אורך-האַפַּים; כי המשפט בלבד ישאר, והאמת תעמוד, והאמונה תגבר, והפעולה[1]) תבוא, והגמול יופיע, והצדקות יתעוררו, והעַוָלות לא יישנו. ויגָלה בור-החבלים ולעומתו מקום-המנוחה: יראָה תנור-הגיהנום ולעומתו גן־העדנים. ואז יאמר העליון אל העמים האלה הקמים [לתחיה]: הביטו וראו את אשר כפרתם [בו], או את אשר לא עבדתם [לו], או אשר במצוותיו מאַסתם. הביטו, איפוא, למולכם: הנה פה תענוגות ועדנים ושם אש וחבלנים]. כן ידבר אליהם ביום-הדין ההוא, כי כן הוא יום-הדין ההוא:

אֵין שֶׁמֶשׁ בּוֹ, אֵין יָרֵחַ וְאֵין כּוֹכָבִים; אֵין חֹם, אֵין קֶרַח, אֵין קָרָה;
אֵין עָבִים, אֵין בְּרָקִים וְאֵין רְעָמִים; אֵין בָּרָד, אֵין טַל, אֵין גְּשָׁמִים;
אֵין רוּחוֹת, אֵין מַיִם, אֵין אֲוִיר; אֵין צָהֳרַיִם, אֵין לַיְלָה, אֵין יוֹם;
אֵין עֲרָפֶל, אֵין עֶרֶב, אֵין בֹּקֶר; אֵין זוֹהַר וְאֵין אוֹר;
אֵין קַיִץ, אֵין חוֹרֶף, אֵין רֹאשׁ־הַשָּׁנָה; אֵין הוֹד וְאֵין זִיו.

כי אם נוגה-כבוד-העליון לבדו״, ויראוהו כל הראויים לו. והיום ההוא, יום-הדין, יארך „שבע-שנים״, כלומר שמיטה[2]).

עוד פעם לפנינו ה„תוהו-והבוהו״ שטימי-בראשית מועבר לתוהו-ובוהו שלפני ה„ראשית״ החדשה—העולם החדש; אלא שבמקום שבעה ימים של „דומיה קדמוניה״ לפנינו שבע שנים של תוהו.

כמו בשביל ברוך הסורי (פ״ה, י׳), כך אף בשביל עזרא העולם-הזה נזדקן; ויותר שהוא נעשה חלש מזוקן יותר מתרבות בו הצרות, יותר מתרחקת האמת ומתקרב השקר (י״ד, ט״ו — י״ז). ומאימת יום-הדין אף העולם-הבא יביא עונג רק למועטים, ולרבים יביא יסורים (ז׳, מ״ז). והיסורים של העולם-הבא יהיו קשים כל-כך, עד שעזרא הרביעי אומר: „אוי לנשארים בימים ההם ואוי הרבה יותר לאשר לא ישאֵרו״: אלה, שלא ישארו, יֵדעו את האושר

---

1) השכר—opus, מן „פעולת שוטני מאת ה׳״ (תהלים, ק״ט, כ׳) וכן „ופועלו לא יתן לו״ (ירמיהו, כ״ב, י״ג), כלומר, שכרו. והשווה גם-כן: „הנה שכרו אתו ופעולתו לפניו״ (ישעיה, מ׳, י׳); „יש שכר לפעולתך״ (ירמיה, ל״א, ט״ו). ועיין למעלה, עמ׳ 59.

2) ז׳ ל״ג—מ״ג—על-פי גונקל; ז׳, ל״ג—ל״ה; ו׳, א׳—ט״ז—על-פי פריטשֶה.

הצפון לעתיד ולא יהָנו ממנו; „אבל אוי גם לנשארים, יען כי יראו אסונות גדולים ומחסורים רבים" (י"ג, ט"ז—י"ז). מה ששמענו ממש בספר ברוך הסורי (כ"ח, ג') ומעין מה שמצאנו בתלמוד: „ייתי ולא אחמיניה"[1]. אבל עזרא הרביעי, כהתלמוד[2], מסיים, שאף-על-פי-כן טוב להגיע לכך, ואפילו דרך-סכנות, מאשר „לעבור מן העולם כענן ולא לראות את אשר יגיע באחרית-הימים" (או „בעולם החדש"—in novissimo).

אנו רואים, איפוא, שימות-המשיח והעולם-הבא הם רק בשביל מועטים. דבר זה מוטעם פעמים הרבה (ח', א' — ג' ומ"א; ט', ז' — י"ז וכ"ב): „רבים הם הנבראים, אבל מועטים הניצולים". ויִמָלטו רק הצדיקים „על-ידי מעשיהם או על־ידי האמונה, אשר האמינו בה". והצדיקים אינם ערבים בעד הרשעים — אפילו לא אב בעד בנו ובן בעד אביו (ז', ק"ב—ק"ה). כמו בספר יחזקאל (י"ח, כ') ממש.

ה„קץ" יבוא רק על-ידי אלהים לבדו ולא על-ידי אחר (ו', ו'). כלומר, אפילו לא על-ידי המשיח; מה שאנו מוצאים בהרבה מכתבי-הקודש ומן ה„גנוזים" ואף מן ה„חיצונים". זוהי השקפה יהודית גמורה, שהיא בנגוד גמור אל הנצרות, שהמשיח בא בה במקום האלהים ביום-הדין ומה שאחריו. צדק גמור ישלוט ב„עת-הנצח הבאה, אשר בה יעבור הכליון, תכלה שרירות-הלב, יכֻּרַת הכחש, אבל יגדל הצדק ותצמח האמת. ואז, איפוא, לא יוכל איש להציל את אשר יאבד[3]) ולא להפיל[4]) את אשר ינצח" (ז', קי"ג—קט"ו).

אישיותו ופעולתו של המשיח מתוארות ביחוד בשני חזיונות נפלאים: חזון הנשר העולה מן הים (י"א—י"ב) וחזון בן-האדם העולה מן הים (י"ג). כבר שמענו את האלהים קורא למשיח „בני" (ז', כ"ח—כ"ט). כנוי זה חוזר בחזיונות הללו (י"ג, ל"ב ול"ז ונ"ב; י"ד, ט'); אבל הוא נקרא כאן גם „בר-אנש עם ענני-שמיא" (י"ג, ג'), בחיקוי לדניאל (ו', י"ג), וכן גם „בן-אדם" („בר-אנש") סתם (homo, י"ג, י"ב) וגבר (vir, שם, כ"ה ול"ב); והוא נדמה לאריה (י"א, ל"ז; י"ב, ל"א), אם על שם גבורתו או מפני שהוא משבט „גור אריה יהודה", ש„כרע רבץ כאריה וכלביא מי יקימנו"[5]). הוא קיים קודם בריאת-העולם ושמור עם האלהים עד ימי הגלותו (י"ב, ל"ב; י"ג, כ"ו ונ"ב; י"ד, ט'), כמו בספר חנוך הכושי (ל"ט, ו'—ז'), בברייתות המאוחרות של התלמוד[6]) וכן גם בתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל (לזכריה, ד', ז') ובמדרשים המאוחרים[7]). „חזון-הנשר" סובב בתחומי החזיונות של דניאל ושל ברוך הסורי. הנשר העולה מן הים הוא —

1) סנהדרין, צ"ח ע"ב.

2) שם, שם.

3) כלומר, ימֻצא חייב בדין.

4) ביתר דיוק: להטביע (demergere).

5) בראשית, מ"ט, י"ט.

6) דרך־ארץ זוטא, סוף פ"א. על שמו של משיח, שקדם לבריאת-עולם, עיין: פסחים, נ"ד ע"א, ונדרים, ל"ט ע"ב.

7) עיין: Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes im Z.J. Chr. ,II⁴ 615—620; ועיין גם־כן להלן, חלק ג', פ"ז.

רומי, שגם התלמוד[1] קורא לה „נשר", ואפשר, הוא הוא ה„נשר" של „עלית-משה" (י', ח')[2], בפשר-החזון אנו קוראים: „הנשר, אשר ראית עולה מן הים, הוא — המלכות הרביעית, אשר נראתה בחזון לדניאל אחיך[3]; אבל לו לא פורש כאשר אני מפרש כעת" (מ"ב, י"א—י"ב). כלומר: דניאל ראה את פשר המלכות הרביעית במלכות-יוון ועזרא הרביעי—במלכות־רומי. „והאריה, אשר ראית אותו נעור מן היער ושואג ומדבר אל הנשר ומוכיח אותו ואת רשעותיו בכל דבריו, אשר שמעת,—הוא המשיח (Unctus), אשר שמר העליון לקץ-הימים, שיקום מזרע-דוד ויבוא וידבר עמהם[4] ויוכיחם על חטאותיהם וייַסרם על תועבותיהם. כי יעמידם חיים למשפט, והיה כאשר יוכיחם[5]—ישחיתם. אבל את שארית עמי, אשר נצלו בגבולי[6], יושיע ברחמים ויענגם עד אשר יבוא הקץ — יום-הדין, אשר דברותי לך עליו בתחלה" (י"ב, ל"א — ל"ד).

חזיון זה, שמראה את הנצחון של האריה-המשיח על הנשר-רומי, הוא כולו רוחני. יותר מדיני הוא חזון האדם העולה מן הים[7]. עזרא רואה בחזון רוח גדולה על הים (דניאל, ז', ב'—ג': „ארבע רוחי-שמיא מגיחן לימא רבא; וארבע חיון רברבן סלקן מן ימא"). והרוח העלתה מלב-ים כבן-אדם („כבר-אנש"), שעָף עם ענני-השמים (דניאל, ז', י"ג). בכל אשר פנה חרד כל אשר הביט בו בן-האדם, ובכל אשר נשמע הקול מפיו נמס כל אשר שמע קולו כהמס דונג מפני אֵש. ואז בא מארבע רוחות-השמים המון-אדם, אשר אין לו מספר, להלחם בבן-האדם, שעלה מן הים (גוג ומגוג). הוא, בן-האדם, חוצב לו הר („מטורא אתגזרת אבן", דניאל, ב', מ"ה) ועף עליו. כל הנאספים להלחם בו יָראו מאד, אבל נועזו להלחם, והוא, בן-האדם, כשראה את ההשתערות, אף „את ידו לא הרים, לא תפש חרב ולא כלי-מלחמה אחר, ואך ראיתי, איך הוציא מפיו כנשמת-אֵש (flatus ignis) ומשפתיו—רוח-להבה, ומלשונו שלה ניצוצות וסערות; וכל אלה התערבו יחדיו: נשמת-האש ההיא ורוח-הלהבה והמון-הסערה; ויתנפלו בעוז על ההמון, אשר היה ערוך למלחמה, ויציתו אש בכולו; עד אשר פתאום לא נראה מן ההמון, אשר לא יסֻפַּר, כי אם אבק-האֵפר וריח-העשן". ואחר-כך ירד בן-האדם ההוא מן ההר וקרא אליו „המון אחר של שלום (multitudo alia pacifica). ויקרבו אליו פני אנשים רבים, מהם שמחים ומהם עצובים, אחדים אסורים ואחדים מובילים מהם, אשר יוקרבו קרבן" (י"ג, ב'—י"ג). ה„שמחים" וה„עצובים" הם, כנראה, גויים גם שניהם; אלא שה„שמחים" הם הגויים, שלא לחצו את ישראל,

---

1) סנהדרין, י"ב ע"א.

2) עיין למעלה, עמ' 205.

3) דניאל, ז', ז'.

4) על-פי התרגום הסורי, הכושי והארמני; כלומר, עם הגויים.

5) כלומר, יוכיח את עוונותיהם.

6) בארץ-ישראל.

7) על הצד העממי-המי'תולוגי שבחזון זה בתחילת-מוצאו עיין: H. Gressmann, Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, SS. 337 — 339; 349 — 357.

וה„עצובים" הם הלוחצים, כמו שראינו בספר ברוך הסורי (ע"ב, ב' – ו') ובתלמוד [1]. ה„אסורים" הם, ודאי, היהודים שבגלות, שהגויים ישיבו אותם בתור „מוקרבים קרבן" (qui offere-batur), לקיים את נבואתו של ישעיהו השני: „והביאו את כל אחיכם מכל הגויים מנחה ליהוה", וגו' (ישעיה, ס"ו, כ'—כ"א) [2].

והחלק (י"ג, כ"ה – נ"ב) בא פשר החזון: ה„גבר, אשר עלה מן הים", הוא אשר, „שמר אותו העליון קצים רבות, אשר בו [3]) יושיע את בריאתו, והוא יקבע, מי הם הנשארים". המשיח הוא, איפוא, מושיע-העולם. וזו רעיון יהודי עתיק ואין מן הצורך למצוא כאן רוח נוצרי. הנצרות רק שנתה רעיון זה במובן גאולת-העולם על-ידי הדם השפוך-ברצון של בן-האלהים; את הדבר האחרון לא ידעה היהדות העתיקה (במדרשים המאוחרים מנצנץ גם רעיון זה של משיח לוקה-ביסורים, משיח בן יוסף נהרג, אמנם, אבל במלחמת, כמלך וכמפקד לוחם). והשמדת חיל-העמים בלא חרב וכלי-מלחמה, רק על-ידי „האש, הלהבה והסערה", שכאילו יָצאו מפיו, — זה פשרו: „הנה ימים באים, ואז יחל העליון להושיע את אלה אשר על הארץ (ובכן „העליון" הוא הגואל האמתי והמשיח הוא רק כלי למעשהו). ויבוא תמהון-לבב (excessus mentis) על היושבים בארץ. ואלה באלה יחשבו להלחם, עיר בעיר ומדינה במדינה, ועם נגד עם וממלכה נגד ממלכה". ואז, כאשר יופיעו אותות-המשיח האמורים למעלה, „יִגָלה בני, אשר ראית אותו עולה כגבר. והיה כאשר ישמעו כל העמים את קולו, ישובו כל אחד בארצו את מלחמתו, אשר היתה להם איש ברעהו. ויֵאָסְפוּ במקום אחד המון, אשר לא יִסָפר, כאשר ראית את החפצים לבוא ולהלחם בו [4]). אבל הוא יעמד על ראש הר-ציון. אך ציון תבוא ותופיע לכל ערוכה ובנויה, כאשר ראית את ההר החצוב לא בידים" („מטורא אתגזרת אבן די לא בידין" [5]). ובכן שוב לפנינו ירושלים של מעלה, נוסף על מה שראינוה קודם לכן (ז', כ"ו — כ"ז). והוא מוסיף: „אבל הוא, בני (המשיח) יוכיח את העמים, אשר באו, [על] חטאותיהם, אשר הדמינה לסערה, ויערוך לפניהם את מחשבותיהם הרעות ואת החבלים, שיחלו להתחבל, אשר ישוו ללהבה, וישחיתם בלא עמל על-ידי מצותו, אשר השוה לאש" (שם, ל"ז — ל"ח). הנמשל סר קצת מן המשל, שבו מדובר על אופן השמדתו של החיל הבא להלחם במשיח.

וה„המון של שלום" הם עשרת השבטים שהגלו מארצם בימי הושע [6]), „אשר הוליך שבי שלמנאסר מלך-האשורים והביאם מעבר לנהר והובאו לארץ אחרת. אבל הם יעצו להם עצה זאת, כי יעזבו את רוב הגויים וילכו לארץ יותר רחוקה, אשר בה לא יָשב עוד

---

1) פסחים, קי"ח ע"ב.

2) ועיין גם-כן ישעיה, י"ח, ז'; תהלות-שלמה, י"ז, ל"ד.

3) עיין הקריאה הנכונה: Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, Berlin 1899, VI, 236, Anm. 1

4) כלומר, ההמון כהמון גוג ומגוג, שבאו להלחם במשיח.

5) דניאל, ב', מ"ה.

6) בטעות כתוב בנוסח הרומי, הסורי, ועוד: Josiae במקום Oseae.

מין-האדם מעולם, למען ישמרו רק שם את חוקותיהם, אשר לא שמרו בארצם. וכן עברו את פרת במעברות-הנהר הצרות. כי העליון עשה להם נפלאות ויעמיד את עורקי הנהר עד אשר יעבורו[1], כי לארץ זאת היתה רבה הדרך, דרך[2] שנה אחת ומחצה; והארץ ההיא נקראת ארץ אחרת[3]. שם יָשבו עד הימים האחרונים, ועתה, כאשר יחלו לבוא, יעמיד העליון שנית את עורקי הנהר למען יוכלו לעבור" (י"ג, ל"ט—מ"ז). זהו ההמון, שנאסף בשלום; אבל בו נכללו גם הנשארים מעם-ישראל, שהם נמצאים בתחום-ה' הקדוש. כי כאשר ישמיד ה' את המון הגויים הנאספים, יגן על כל הנשארים מעם-ישראל וְיַראה להם „נפלאות גדולות הרבה" (שם, מ"ו—נ').

אנו מוצאים כאן פעם אחר פעם, שאלהים ישמיד את „המון-הגויים" ויציל רק את ישראל (השוה גם-כן ט', כ"ב: „ובכן יאבד ההמון, אשר נולד בלא סבה, ותִשָּׁמֵר עֲנָבָתִי וְכַנָּתִי"); ומישראל יציל רק את הצדיקים. על „צדיקים באומות", שלדעתו של ר' יהושע (בהפוך מדעתו של ר' אליעזר השמותי), „יש להם חלק לעולם הבא"[4], לא נאמר כאן כלום. ואולם בכלל יֶהְנו סימות-המשיח האומות, שלא לחצו את ישראל, כמו שראינו למעלה—. ועזרא הרביעי מטעים בכל תוקף את היעוד של מלחמת-העמים (מלחמת גוג ומגוג) לימות-המשיח, ובקשר עם זה—את קבוץ-גלויות ושיבת עשרת השבטים. בנוגע לעשרת השבטים כבר יש מחלוקת במשנה ובתוספתא. ונפלא הדבר: התַּנאים הנחלקים סומכים על אותו כתוב עצמו, שבו נסתייע בעל עזרא הרביעי, שעל-פיו השבטים הללו נמצאים ב„ארץ אחרת": „עשרת השבטים אינן עתידין לחזור, שנאמר (דברים, כ"ט, כ"ז): וישליכם אל ארץ אחרת כיום הזה — מה היום הזה הולך ואינו חוזר, אף הם הולכים ואינם חוזרים. דברי ר' עקיבא. ר' אליעזר אומר: כיום הזה—מה היום הזה מאפיל ומאיר, אף עשרת השבטים,

---

1) ולפיכך אי־אפשר עכשיו לבוא אליהם.

2) כך אני מתרגם: Via multa itineris.

3) ברומית Arzareth, Arsareth, בסורית ובכושית „ארזף", „אזף", בארמֶנית Acsarari, Araawin. על־פי הסורית והכושית חשבו לראות כאן את המלים „ארץ־סוף". עיין גם־כן: א. עפשטיין, אלדד הדני, ווינה תרנ"א, מבוא, עמ' XII, הערה 1. ואולם החכם היהודי שילֶר־סינֶסי (Journal of Philology, III, 113) שיער, שהשם הרומי משובש מן „ארץ אחרת" (ויתשם מעל אדמתם וגו', וישליכם אל ארץ אחרת", דברים, כ"ט, כ"ז); מה שבא גם בעזרא ד' באותו פרק, פסוק מ'. ועיין גם למטה. ואולם מפני כן דוקה, כלומר, מפני שלאחר פסוקים אחדים יש „ארץ אחרת", מתנגד F. Perles, REJ, 1921, LXXIII, 185 לדעתו של סינסי, ולדעתו, שם-הארץ הוא ארזף, כמו בכושית, ומזה נשתבש ברומית: Arzar et (מלת et שייכת לפסוק הבא, כמו בתרגום הסורי). ואולם מה היא ארץ „ארזף"?

4) תוספתא, סנהדרין, י"ג, ב'. בתוספתא לא בא הביטוי: „חסידי אומות-העולם יש להם חלק לעולם הבא", אלא „צדיקים באומות, שיש להם חלק לעוה"ב". ואולם בבבלי (בבא בתרא, ט"ו ע"ב) יש: „חסיד היה באומות-העולם ואיוב שמו, ולא בא לעולם אלא לקבל שכרו". ומכאן הכנוי „חסידי אומות-העולם יש להם חלק לעולם הבא". אכן, המושג „צדיקים באומות" ו„חסידי-אומות-העולם" אחד הוא.

שאפל להן, כך עתיד להאיר להן"[1]. ובתוספתא[2] נדרש אותו כתוב: „ויתשם מעל אדמתם באף ובחמה ובקצף גדול — בעולם הזה, וישליכם אל ארץ אחרת — לעולם הבא"; ואולם ר' שמעון בן יהודה איש כפר איכוס[3]) מתנה דבר זה במעשיהם[4], ורבי יהודה הנשיא אומר: „אילו ואילו יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר (ישעיה, כ"ז, י"ג): והיה ביום ההוא ובאו האובדים בארץ אשור וגו'"[5], — כמו בספר עזרא הרביעי ממש[6]. ועוד במקום אחד (י"ד, ל"ג) מזכיר עזרא הרביעי את עשרת השבטים בארץ הרחוקה.

את האושר הרוחני של ימות-המשיח מטעים ספר עזרא הרביעי, כמו שראינו, בכל תוקף. האושר המדיני מוטעם במה שינָצלו כל הצדיקים היושבים בארץ-ישראל וישובו לארץ-ישראל כל השבטים, שגלו ממנה. ואולם האושר הגשמי, שתופס מקום רחב כל-כך בספר חנוך הכושי וברוך הסורי, אינו נזכר בעזרא הרביעי כמעט כלל. אך כשהוא מדבר על בריאת-העולם ומזכיר את יצירת הלויתן והבהמות (שור-הבר) ביום הששי לבריאה, הוא אומר: „והפרדת אותם זה מזה; כי לא יכול החלק השביעי (של העולם), אשר שם נקוו המים, להכילם. ותתן לבהמות[7] חלק אחד (מן העולם), אשר היה יבש ביום השלישי, כי יגור בו, אשר שם אלף הרים[8], אבל להלויתן נתת את החלק השביעי הלח, ושמרת אותם, כי יהיו לברות למי אשר תחפוץ ובעת אשר תחפוץ" (ו', מ"ט—נ"ב). אם נַשְׁוה דברים צנועים, כמעט רמזים, אלה אל הציורים בעלי הצבעים העזים בנדון זה של ספר ברוך הסורי (כ"ט, ד') ושל התלמוד[9], ואפילו של ספר חנוך הכושי (ס', ז'—י' וכ"ד), — נראה, כמה „רוחני" הוא בעל ספר עזרא הרביעי וכמה רחוק הוא מ„אגדות עבות כשקים" ומ„גשמיות" יתרה, אף-על-פי שבתור ספר עברי גמור אינו מבטל את היעודים המדיניים והוא מלא רוח לאומי ארצי ככל הספרים החיצונים העבריים.

הוא אשר אמרתי: ספר עזרא הרביעי הוא הספר היותר עמוק והיותר נעלה ברוחניותו הרוממה מכל הספרים החיצוניים.

---

1) משנה, סנהדרין, פ"י, מ"ג.

2) שם, י"ג, י"ב.

3) ולא „כפר עכו" (עיין: W. Bacher, Agada der Tannaiten, I, 95, Anm. 3, ובתרגומו של א"ז רבינוביץ בשם „אגדת-התנאים", כרך א', ח"א, יפו תר"פ, עמ' 70, הערה 5, ועמ' 101 בהערה 5 מן העמוד הקודם לזה).

4) עיין גם-כן: בבלי, סנהדרין, ק"י ע"ב.

5) תוספתא, שם, שם, סוף י"ב.

6) עיין על זה בפרטות להלן, חלק ג', פרק ח'.

7) ברומית בטעות: „לחנוך".

8) „בהמות בהררי-אלף" (תהלים, נ', י').

9) בבא בתרא, ע"ד ע"ב וע"ה ע"א.

ח.

קדמוניות־המקרא.

ספר זה, שהוא מיוחס — בלא יסוד כל־שהוא — ל פ י ל ו ן, הוא מדרש־אגדה על הספורים שבכתבי־הקודש, דוגמת „ספר־היובלות" (שבו המצוות המעשיות עיקר), ואין ספק בדבר, שהוא בא מאותו חוג, שבאו ממנו ברוך הסורי ועזרא ד׳[1]. הוא נכתב ע ב ר י ת במקורו, אבל בידינו נשתמר רק תרגומו ה ר ו מ י הבלתי־שלם, שנתרגם מיוונית. הספר נתחבר לא קודם החורבן השני[2], ולדעתי, אחר ברוך הסורי ועזרא ד׳[3], מפני שצער־החורבן והפרובלימות הקשות, שעורר בהוגי־הדעות שבאומה, אינם מצירים לבעל „קדמוניות־המקרא" כמו ל„ברוך" ו„עזרא". והאכזריות המרובה שבספר זה ביחס להפושעים מישראל ולהגויים[4] מתאמת לזמן המרידות בימי טריינוס ואַדריינוס (לערך 110—130).

הרעיונות המשיחיים שבספר זה אינם מרובים; אפשר, מפני שהוא קובץ של ספורים ואגדות. מלך־המשיח לא נזכר כאן בפירוש אף פעם אחת, זולת בתפילתה של חנה (נ״א, ה׳, עמ׳ 218), שבה נאמר: „אבל ככה יִמָשך כל הדין, עד אשר יִגָלה המונע (qui tenet)". מלה זו ־ זו מַשוה גֵ׳ימס[5] אל המלה ὁ κατέχων שב„אגרת שניה של פוילוס אל התֵּיסאַלוניקיים" (ב׳, ו׳—ז׳). ואולם לי נראה, שהמלים qui tenet מכוונות אל הכתוב: „עד

---

1) ספר מעניין זה, שלא הושם אליו לב כראוי, יָצא זה לא כבר בתרגום אנגלי בצירוף מבוא והערות חשובים (M. R. James, The Biblical Antiquities of Philo, London 1917). עיין עליו גם־כן: L. Cohn, An Apocryphal Work ascribed to Philo of Alexandria (JQR, 1898, X, 277—332); Schürer, II⁴, 384—386.

2) אל הראיות, שהביא על זה James (o. c., pp. 29—33), יש לי להוסיף עוד ראיה מעניינת: מחילו של ס י ס ר א נהרגו, לפי „קדמוניות המקרא" (כ״א, ב׳, ג׳ י מ ס, עמ׳ 172), 90 פעם 97,000 איש. ואולם 97,000 (דוקה!) הם בדיוק מספר הנופלים בשבי בימי מלחמת־החורבן (מלחמות, ו׳, ט׳, ג׳). מכאן נראה לי, שבעל „קדמוניות־המקרא" כבר הכיר את ספריו של י ו ס ף ב ן מ ת ת י ה ו.

3) שלא כדעתו של ג׳ י מ ס, שבעל „קדמוניות־המקרא" כבר היה ידוע לברוך הסורי (James, o. c., p. 58).

4) עיין, למשל, כ״ו, ב׳—ג׳ וה׳ (עמ׳ 153—154); כ״ז, ט״ו (עמ׳ 163); ל״ב, י״ב (עמ׳ 177); מ״ז, ח׳ (עמ׳ 209); נ״ח, א׳ (עמ׳ 230); ס״א, (עמ׳ 235), ועוד.

5) עיין: James, The Biblical Antiquities of Philo, p. 42.

כי יבוא שילה" (בראשית, מ"ט, י') במובן „שֶׁלֹה"—שֶׁלּוֹ (יקהת-עמים), על-פי תרגום-השבעים[1]; ואת המלים qui tenet צריך לתרגם לא „המונע", אלא „התופש", כלומר, האוחז את השלטון בידו („שלו יקהת-עמים").

לעתים קרובות נזכרים ב„קדמוניות-המקרא" אוצרות-הנשמות (promptuaria), שכר-ועונש הצפונים לצדיקים ולרשעים לעולם-הבא (גן-עדן וגיהינום), תחית-המתים, ה„קץ" — סוף-העולם — ועולם חדש, האור הגנוז לצדיקים לעתיד-לבוא, ועוד[2]. אושר מדיני וארצי אך מרומז כאן – כנראה, זמן-חבורו של הספר לא היתה שעת-הכושר בשביל יעודים מדיניים וארציים (המרידות לא הצליחו). מה שמטעים ספר זה בכל תוקף הוא — נצחיותו של עם ישראל ונצחיות-תורתו: עמרם, אביו של משה, אומר: „יותר קרוב כי הדור יאבד לנצח[3]) והעולם העצום יפול, או כי לב-התהומות יגע בכוכבים, מאשר כי יצער זרע בני-ישראל" (ט', ג', עמ' 100). ובלעם הקוסם אומר: „יותר קל להמיט את היסודות ואת כל חלקם העליון[4]) ולכבות את אור-השמש ולהחשיך את נוגה-הלבנה מאשר למי אשר ירצה לשרֵש את נטע-העליון ולחמוס את כרמו" (י"ח, י', עמ' 125). כי ישראל טרם יִבָּרא— וכבר דבר ה' עליו (ט', ד', עמ' 100). ישראל נברא מצלעו של אדם הראשון, כחַוה (ל"ב, ט"ו, עמ' 178), ולא נבראה הארץ הנושבת אלא בשביל ישראל (ל"ט, ז', עמ' 190); ואם ה' ישמיד את ישראל לא יהא מי שיהלל יה (י"ב, ט', עמ' 113). על-כן יחיה ישראל לנצח. ואף התורה תתקיים לעולם (י"א, ב' וה', עמ' 106, 107), שהרי התורה נבראה עם הולדת תבל (ל"ב, ז', עמ' 176). וימים יבואו וישראל יסור מאחרי מעשיו הרעים וישוב אל אלהיו ותורתו כיונה אל קנה ואל אפרוחיה, ואז תבוא תשועתו (כ"א, ו', עמ' 137).

ועיקר הרעיונות המשיחיים של „קדמוניות-המקרא" נכללו בפיסקה אחת, שאני מוצא לנכון לתתה בזה מפני שהיא אָפְיָנית בשביל החבור כולו:

„אבל כאשר תמָלאנה שנות-העולם, יחדל האור והחושך יסוף; ואני (ה') אחיה את המתים ואקים מארץ את הישֵׁנים („ישני-עפר"); ושאול תשלם את חובה ואבדון ישיב את פקדונו, למען אשיב לכל איש כמעלליו וכפרי-מזמותיו, עד אשר אשפוט בין הנפש ובין הבשר. והארץ תנוח, והמות יסוף, ושאול תקפוץ פיה. והארץ לא תהיה באין לידה, ולא עקרה לאשר

---

1) עיין למעלה, חלק א', עמ' 20—21.

2) כל זה נאסף ונסדר על-ידי James, o. c., pp. 34—37; אבל על זה יש להוסיף: ט"ו, ה' (עמ' 119); ט"ז, ג' (עמ' 121); י"ח, ו' (עמ' 125); י"ט, י"ג (עמ' 130—131); כ"ג, ו', (עמ' 142); כ"ה, ז' (עמ' 149); מ"ד, ד' (עמ' 200 — באירוניה); ס', ג' (עמ' 233 — בסופו של זה יש כעין זיוף נוצרי, ואפשר, יש כזה גם בסופו של כ"א, ו', עמ' 137).

3) המלים in victoria, שבאו כאן בתרגום הרומי, הן אות ומופת על הלשון העברית של הספר במקורו: המלה „לנצח" נתחלפה למתרגם היווני במלה „למנצח" והוא תרגם לנצח εἰς νῖκος וממנו תרגם הרומי in victoria (James, o. c., pp. 28, 100).

4) כלומר, „מוסדות-השמים" (שמואל ב', כ"ב, ח').

יֵשבו עליה: ולא יטמא כל אשר יצדק בי. ויהיו ארץ אחרת ושמים אחרים, למעון-עולמים" (ג׳, י׳, עמ׳ 81—82).

כל רוחו של הספר הקדום ולשונו העברית הגמורה נתגלו בפיסקה משיחית זו, שהעיקר בה לא היעוד הלאומי-הארצי, אלא—אחרית-הימים ולעתיד לבוא.

ובזה נסתיימה הרצאת הרעיון המשיחי שבספרים החיצונים העבריים והארצישראליים ואני עובר אל הספרים החיצונים ההֶלֶנִיסטיים.

ט.

חֲזוֹן־הַסִּבּוּ׳לּוֹת.

(III, 97—829—140 קודם ספה״נ; III, 1—92—40—27 קודם ספה״נ; IV—80 לספה״נ; V—120—130 לספה״נ, עם קטעים מועטים, שהם משנות 70—80 לספה״נ).

הסיבו׳לות הן הנביאות של אומות-העולם. חזיונות של סיבו׳לות היו להרומיים מימים קדמונים, והיהודים שבאלכסנדריה או שבאסיה הקטנה השתמשו בזה וכתבו חזיונות יהודיים, שיחסו אותם להסיבו׳לות. כאלה הם הספרים הסיבו׳ליניים השלישי, הרביעי והחמישי. מט״ו ספרים סיבו׳ליניים, שנזכרו בספרים שונים, יש בידינו רק י״ב; חסרים הספרים התשיעי, העשירי והט״ו. כמעט כולם יש להם מצע יהודי, אבל יש בהם הרבה זיופים נוצריים; ופעמים, שאף היצירה היהודית בנויה על יסוד של חזון אלילי. זולת שלשת הספרים הנזכרים (ג׳, ד׳ וה׳) יהודי הוא גם הספר הי״א; אלא שהרעיונות המשיחיים שבו אין להם חשיבות יתרה, ועל-כן לא אדון בו כאן.

הספרים הסיבו׳ליניים היהודיים הם, לפי בטויו המוצלח של שירר, „תעמולה יהודית תחת מסוה אלילי" (Jüdische Propaganda unter heidnischer Maske); כ„אגרת-אריסטיאס", למשל. בחזיונות אלה מוכיחה הסיבו׳לה, שקוראת לעצמה „בבלית" ומיחסת עצמה להיות כלתו של נח, את הגויים על האלילות ועל המדות המוסריות המושחתות שלהם (ביחוד על „משכב זכור") ומנבאת על „חבלו של משיח" ו„יום-הדין" הנורא לגויים, וביחד עם זה היא מבשרת טוב לארץ-יהודה; ובמובן האחרון היא חשובה הרבה לענינו בספר הנוכחי.

הספר השלישי מתחלק לשני חלקים בלתי-שוים: ג׳, א׳ — צ״ב, וג׳, צ״ז — תתכ״ט. החלק האחרון הוא יותר קדום מן הראשון. למרות השערותיהם של בּוּסֶה, ייליכר ושירר, שה„מושל הקדוש", שנזכר בחלק הראשון, הוא ישו ו„בְּליאַר", שנזכר שם, הוא שמעון האמגושי[1]), נראה לי הכרח בדבר לשער, מפני ה„אשה השלטת", ה„שלשה, שיביאו לרומי איד ושבר", וה„סיבסטיים", — שחלק זה מרמז על ה„טריומווירַאט" ועל קליפטרה ועל הורדוס בונה-סיבסטי (אמנם, ארבע שנים לאחר מפלת אנטוניוס וקליפטרה, בשנת 27 לספה״נ, אבל הסיבו׳לה לא דקדקה כל-כך בפרטים היסטוריים). והחלק האחרון, שנזכר בו המלך השביעי של מצרים ממשפחת-יוון, כלומר, תלמי פיסקון,

---

1) עיין על זה בפרטות: E. Schürer, Geschichte d. Jüdischen Volkes im III⁴, 579, Z. J. Chr. צ׳ארלז (Charles, Apocr. and Pseudep. II, 380) משער, שהכוונה לנירון קיסר.

יכול היה להתחבר רק לערך 140 לפני ספה"נ.—הספר הרביעי, שבו נזכר חורבן בית-המקדש, התנעשות הר-וויזוביוס והאמונה, שנירון קיסר ברח מעבר לנהר-פרת וישוב אל מלכותו, הוא, ודאי, משנת 80 לספה"נ (אף כאן לא דָקה ה„סיבו׳לה" בפרטים היסטוריים).— ולסוף, הספר החמישי, שיש בו יסודות אליליים וזיופים נוצריים, לא יאוחר בעיקרו מזמן שלפני בר-כוכבא, שהרי בו מהולל שמו. של אדריינוס קיסר; ובכן נתחבר עיקר ספר זה בשנות 120 — 130 לספה"נ. ואולם יש בו חרוזים בודדים, שבהם באו התקוה לחזרתו של נירון קיסר וזכר בית-חוניו במצרים ובכן נתחברו בשנות 70 — 80 לספה"נ[1]). אתן בזה את הרעיונות המשיחיים כפי שהם בספרים שלמים, כדי שלא לפוררם פירורים-פירורים. וכדי שלא להחליש את השירה שבהם לא אחלק את היעודים המשיחיים לחלקיהם במוקדם ומאוחר.

1) הספר השלישי.

אחר תוכחות-כאֵש, נבואיות ממש, על עבודת-האלילים, השחתת-המדות, אהבת-הבצע והרדיפה אחר תענוגות-בשרים של עובדי-האלילים, וביחוד היוונים, אומרת הסיבו׳לה:

אוּלָם לְעֵת תָּעֹז יַד רוֹמִי גַּם עַל מִצְרַיִם,
אַף תִּמְשֹׁל עָלֶיהָ יַחַד,—אָז תָּקוּם גְּבֶרֶת־
מַמְלְכוֹת־אֲדוֹן־הַכֹּל לִבְנֵי־הָאָדָם בָּאָרֶץ.
וּבָא מוֹשֵׁל קָדוֹשׁ וְלָכַד כָּל אַרְצוֹת־חָלֶד,
וְיֵרֵד מִדּוֹר לְדוֹר בִּתְקוּפוֹת הָעִתִּים בְּנוֹת־חֵלֶף.
אַחֲרָיו יַד לַטִּינִים בַּחֲמַת־אַף תִּהְיֶה שַׁלֶּטֶת:
שְׁלֹשָׁה יָבִינוּ אָז לְרוֹמִי יְמֵי אֵיד וָשֶׁבֶר.
בְּהַדְרֵי־בֵיתָם בְּנֵי־אָדָם יִתַּמּוּ, יִגְוָעוּ;
כִּי מִטְרוֹת־אֵשׁ יִתְּכוּ עָלֵימוֹ מִשָּׁמָיִם.
אוֹי לִי, אוּמְלָלָה, מִשִּׁבְרִי! כִּי מִי יוֹדֵעַ
עֵת בּוֹא יוֹם־גְּמוּלוֹת־הַמֶּלֶךְ, אֵל שַׂגִּיא־כֹחַ?
הַבְּנִיָּה, עָרִים, כָּל רְחוֹב הֵיכָלוֹת יַעַט,
מַעְגָּלִים לַמֵּרוֹץ, לַמִּסְחָר, אֱלִילֵי־אֶבֶן,

1) בפרטות בררתי כל אלה במבוא ל„חזון-הסיבו׳לות", שבא בספרי „ספרים חיצונים", שהופסקה הדפסתו בתחילת שנת תר"פ. בספר זה הוספתי על תרגומו הפיוטי של המנוח יהושע שטיינבֶרג („חזון-הסיבילות", ה„מאסף" של חברת „מפיצי-השכלה", ווארשה תרמ"ז, ויצא בווילנה גם בספר מיוחד) תרגום פרוזאי של 382 חרוזים, שהשמיט שטיינברג בתרגומו הפיוטי; אבל השתמשתי בתרגום זה בספרי ואף כאן, למרות אי-דיוקו—מפני יפיו המקראי.

זָהָב וְכֶסֶף, לְמַעַן תַּעַמְדוּ עַד יוֹם־שֶׁבֶר.
כִּי יַמְטִיר עַל בְּנֵי־אִישׁ פַּחֵי־אֵשׁ, זֶרֶם־קֶטֶב.

„גברת-ממלכות-אדון-הכל" (יותר מדויק: „המלכות היותר גדולה של מלך-האלמות" — βασιλεία μεγίστη ἀθανάτου βασιλῆος) היא, בלא שום ספק, „מלכות קדישי-עליונין" שבדניאל, „מלכות-שמים" שבתלמוד ובאיוונגליון, וה„מושל הקדוש" (ἁγνὸς ἄναξ) הוא מלך-המשיח. המלחמות הפנימיות הגדולות בין גדולי-רומי מימי הריגתו של יוליוס קיסר עד התקסרותו של אבגוסטוס, מלחמות, שזעזעו את העולם בכלל ואת אפריקה הקרובה לארץ-ישראל בפרט, הן בשביל הסיבו׳לה „יום-הדין" („יום-גמולות-המלך"), „חבלו של משיח", שיקדם לביאת-המשיח. אבל הדמיון היהודי-האלכסנדרוני מקשר את „חבלו של משיח" לא במאורעות ובעמים בלבד, כהאפוקאלו׳פטיקים שבארץ-ישראל, אלא — כדרך היוונים — באישיות רעה: כשם שהיו קיסר ואנטיקיסר ברומי (פומפיוס ויוליוס קיסר, אנטוניוס ואוקטביינוס), כך יהיו גם משיח ואנטי־משיח („אנטיכריסטוס" קוראים לו הנוצרים). במדרשים המאוחרים הוא נעשה „ארמילוס הרשע"; אבל אף זהו סוף-סוף אישיות קבוצית, שהרי „ארמילוס" הוא „רומולוס", בונה רומי וסמלה, ובכן לא אישיות פרטית, כמו בסיבו׳לה המושפעת מן הרוח היוונית, אלא סמל של האומה הרשעה: האגדה התלמודית והמדרשית הקדומה, ככל הספרות המשיחית הארצישראלית, אינה יודעת מאנטי-משיח כלל. ואולם ראוי לשום לב לתפקידם של ה„שטן" וה„נפילים" לימות-המשיח ב„ספר-חנוך" ושל הראשון — אף ב„עלית-משה": מהם יכול היה ה„אנטי-משיח" להתהוות.

הציור מן „בְּלִיַר" — בליעל (השטן, האנטי-משיח) ומעשי-נפלאותיו בחזון-הסיבו׳לות הוא נהדר מאד:

יֵשׁ יוֹם וּבָא מִסֶּבַּסְטִיִּים[1] הָאִישׁ בְּלִיַר[2],
וְשָׁם מִמַּדֵּי מְרוֹם־הָרִים וּשְׁאוֹן־יָם יַשְׁבִּיחַ,
אַגַּן־סַהַר בְּהִלּוֹ יַצִּיב וּמְאוֹר אֵשׁ־שֶׁמֶשׁ;
אַף רְפָאִים יְעוֹרֵר וּמוֹפְתָיו לִבְנֵי־אִישׁ יֶרֶב.
אוּלָם רָחוֹק מִיְּקָר הוּא וּכְבוֹדוֹ מֵאָפַע,
כִּי אַךְ תַּעְתּוּעִים מַעֲשֵׂהוּ וְרַבִּים יָדִיחַ
מֵעַם־הָעִבְרִים, בְּחִירֵי־אֵל נֶאֱמְנֵי־רוּחַ,
גַּם מֵעַמִּים בְּלִי חֹק, בְּלִי יָדְעוּ מִשְׁפַּט־אֱלוֹהַּ.

---

1) אצל שטיינברג — בטעות „מסבסתא" ביוונית (ἐκ δὲ Σεβαστηνῶν).
2) קרוב לוודאי: בליעל, והוא ה„שטן".

אוּלָם יוֹם־עֶבְרוֹת־אֵל אַדִּיר, כִּי יֶאֱתֶה פֶּתַע,
וּבְזֶרֶם כִּי תִתַּךְ אִשּׁוֹ בְּעֶזָּה עֲלֵי אֶרֶץ, —
וְלִהֲטָה אֶת בְּלִיַּעַר עִם קְהַל־חֲבֵרָיו גַּם יָחַד,
הַבּוֹטְחִים בִּזְדוֹן־לֵב עָלָיו וְעַל זָר־מַעֲשֵׂהוּ.
אָז תִּכָּנַע תֵּבֵל לִפְנֵי אִשָּׁה שַׁלֶּטֶת,
אֶל דְּבָרֶיהָ תֶּחֱרַד, תִּנָּצֵר כָּל פְּקוּדֶיהָ — — —
אָז רַחֲבֵי־אֶרֶץ יִשָּׂאוּ שְׁמָמָה כֻּלָּהֶם,
כִּי יָצוּ אֵל שׁוֹכֵן־שְׁחָקִים וְנָגֹלוּ שָׁמַיִם
כַּסֵּפֶר, כִּמְגִלַּת־סֵפֶר שָׁמָיו יִגֹּלוּ.
וְנִגְדְּעָה רִקְמָתָם וְנָפְלָה אַרְצָה גַּם הַיָּמָּה,
וְנִתַּךְ זֶרֶם לַבַּת־אֵשׁ נוֹרָא כְּפֶרֶץ־מַיִם,
וְלִהֵט הָאֲדָמָה, וְלִהֵךְ יַמִּים וּמְלוֹאָמוֹ.
חוּג־שָׁמַיִם וּמְאוֹרֵיהֶם וְכָל הַיְקוּם אִתָּמוֹ
יַתִּיךְ כְּפֶלַח־נְחוֹשָׁה, וְזִקֵּק וְטִהַר אוֹתָמוֹ,
וְלֹא יִהְיוּ עוֹד גְּלוֹת־הַמְּאוֹרִים כּוֹכְבֵי אוֹר־זֹהַר.
אֵין לַיְלָה, אֵין בֹּקֶר וִימֵי־עֶצֶב יֶחְדָּלוּ,
וְשָׁבַת אָבִיב, קַיִץ, חֹרֶף גַּם קָצִיר יָחַד.
יָבוֹא יוֹם־מִשְׁפַּט־אֱלוֹהַּ בָּעִתִּים הָהֵנָּה,
יוֹם פְּקֻדַּת־תֵּבֵל, דִּין יְמֵי־שְׁנוֹתֶיהָ כִּי רַבּוּ

.(92—63)

הציורים הנבואיים של „יום־יהוה" בעמוס, ישעיה, ירמיה, צפניה, יואל, ועוד, קבלו כאן צבעים בהירים־דמיוניים ביותר. „בליעל" הוא השטן סתם, כמו ב„ספר־חנוך", ב„עלית־משה", במדרשים המאוחרים, באיוונגליון ובספרי־הקבלה; אבל אפשר גם־כן, שהכוונה להורדוס, שבָנה את סבסטי על חרבות־שומרון (אמנם, רק בשנת 27, כאמור) ועשה אותה אחת מערי־המלוכה שלו,—הורדוס זה, שכמעט בא לידי התנגשות קשה עם קליפטרה („אשה שלטת"), שלטשה את עיניה על ארצו, ודאי, מפני שהיתה משועבדת למצרים בימי אבות־אבותיה, וקטרגה עליו לפני אנטוניוס, עד שבקשה ממנו להרוג את הורדוס ולתת לה את ארצו (בשנת 34 קודם ספה"נ)[1]. וראיה עצומה לדבר — החרוזים הקודמים לזה (נ"ז — נ"ט), שבהם מדובר על בנין ערים חדשות עם היכלות, מסלולי־מרוץ ושווקים ומצבות,—מה

1) קדמוניות־היהודים, ט"ו, י"ג, ד'—ח'.

שעשה הורדוס ביותר, כידוע. אמנם, משונה הדבר, שהורדוס מופיע כאן כעושה-נפלאות. ואולם היהודים שנאו אותו כל-כך (כמו שנראה מספריו של יוסף בן מתתיהו ומאגדות-התלמוד), עד שחשבוהו לשטן המשחית (בְּלִיַר-בליעל), להניגוד הגמור של המשיח, ובהצלחתו החיצונית המרובה: עשרו, בניָניו המפוארים, חִנו בעיני מושלי-רומי ובעיני עמים זרים, שאיפותיו הנסתרות למלכות-בכפה,—ראו מעשי-נסים, שאף השטן יודע לעשותם ולא רק המשיח. — ואת האש הלהבה והסערה ואת בטול יום ולילה ועתות-השנה כבר ראינו גם בעזרא הרביעי[1]: אפשר, שאל אותם עזרא ד׳ מ„חזון-הסיבו׳לות", ואפשר, לפנינו ציורים עממיים, שהשפיעו על הסיבו׳לה ועל עזרא כאחד.

ולמרות מה שהסיבו׳לה היהודית יודעת אנטי-משיח אישי, יודעת היא גם את את האנטי-משיח הקבוצי — את גוג ומגוג (ודוקא בצורה זו שבספרות העברית הארצישראלית, בעוד שביחזקאל, ל״ח—ל״ט, גוג הוא נשיא ארץ המגוג):

אוֹי, אוֹי לָךְ אֶרֶץ גּוֹג וּמָגוֹג[2], אַתְּ הָרוֹבֶצֶת
בֵּין נַהֲרֵי־כוּשׁ, זוֹב דְּמֵי־מְדֻקָּרִים תִּמָּלֵאִי.
בֵּית מִשְׁפָּט חָרוּץ לָךְ שֵׁם בְּאָדָם יִקָּרָאוּ;
אַדְמָתֵךְ, כֻּלָּהּ מַשְׁקֶה, דַּם־חָלָל תְּעַלֵּעַ

(319—322).

וכמו בספר-יחזקאל, ובמובן ידוע—גם באגדה התלמודית הקדומה[3], אף בחזון הסיבילות באה מלחמת גוג ומגוג לאחר שהתחילו ימות-המשיח, כשכבר יהיו בני-ישראל יושבים על אדמתם ואף מלך-המשיח (בתלמוד: משיח בן יוסף) ימלוך עליהם:

בְּבוֹא עַל כָּל בָּשָׂר נֶגַע, כִּלָּיוֹן וָקֶטֶב,
וּגְמוּל־רְשָׁעִים יַשִּׂיגֵם וּבְאַף יַכְנִיעֵמוֹ,
וּמוֹשֵׁל עַל מוֹשֵׁל יָקוּם וַאֲרָצוֹת יֶחֱמָסוּ,
וְגוֹי אֶת גּוֹי וּמְלָכִים אֶת שִׁבְטֵי־עָם יְרָעֵצוּ,
וּנְסִיכִים אֶל אֶרֶץ נָכְרִיָּה לְמִפְלָט יָנוּסוּ,
וְשִׁנּוּ פְּנֵי אַדְמַת־הָאָדָם, וְזָרִים יִסְעָרוּ,
יְבוֹקְקוּ אֶת אֶרֶץ־יָוָן וּבִוֹלָהּ יְרוֹשֵׁשׁוּ.

1) עיין למעלה, עמ׳ 221, 223.

2) שטיינברג תרגם: „גוג ארץ מגוג", כדי שלא לשנות מן הכתוב ביחזקאל, בלא שחשב בדבר, שכל הספרות הארצישראלית שאחר המקרא אומרת „מלחמת גוג ומגוג", וחשוב לנו, איפוא, מאד לדעת, שאף הסיבו׳לה האלכסנדרונית אומרת כך.

3) עיין: למעלה, חלק א׳, עמ׳ 79—81, ולמטה, חלק ג׳, פרק ט׳.

אִישׁ עַל אָחִיו יָקוּמוּ בַּחֲמַת קְרָב וָלָחֶם,
בְּאֶרֶץ לֹא־לָמוֹ בְּעַד בֶּצַע זָהָב וָכָסֶף
(כִּי אַוַּת הוֹן וּבֶצַע עָרִים תְּרוֹשֵׁשׁ סֶלָה).
וְתַמּוּ כֻלָּם, לֹא יֵאָסְפוּ וְלֹא יִקָּבֵרוּ,
וּבְשָׂרָם לְמַאֲכָל לִשֵּׁן חַיְתוֹ־שָׂדַי וָעָיִט.
וּבִמְלֹאת עָלֵימוֹ יַחַד יְמֵי כָלָה נֶחֱרָצֶת,
אָז שְׂרִידֵי פִּגְרֵיהֶם יִבְלַע כְּמוֹ דֹמֶן פִּי־אָרֶץ,
אֶרֶץ לֹא־זְרוּעָה, לֹא פְקָדָהּ אֵת וּמַחֲרֵשֶׁת;
לְמוֹפֵת מַזְכִּיר עֲוֹן אָדָם רָב תַּעֲמֹד שׁוֹמֵמֶת,
לְמוֹעֵד־מוֹעֲדִים בִּתְקוּפוֹת־הָעִתִּים בֶּחָלֶד,
וּמְלֵאָה מָגֵן וְצִנָּה, חִצִּים וְכָל כְּלֵי־נָשֶׁק,
בָּם אֵשׁ יְבַעֲרוּ וְעֵץ מִיַּעַר לֹא יַחְטוֹבוּ

(651—633).

לפנינו—דברי-י ח ז ק א ל בנוגע למלחמת-ג ו ג: „ולא יחטבו מן היערים, כי בנשק יבערו אש"[1]. והסיבו'לה מוספת:

אָז יְשַׁלַּח עֶלְיוֹן מֶלֶךְ מִמִּזְרַח־שֶׁמֶשׁ
וְהִשְׁבִּית אֵימוֹת־מִלְחָמָה וּשְׁאוֹן־קְרָב יַשְׁבִּיחַ.
אֵלֶּה יַךְ חֵרֶם וּשְׁבוּעוֹת־בְּרִית יָקִים לְאֵלֶּה.
אַךְ לֹא בַּעֲצַת נַפְשׁוֹ וְרוּחוֹ יַעַשׂ מַעֲשֵׂהוּ,
כִּי עַל־פִּי מִצְוַת אֵל־שַׁדַּי וּמִשְׁפְּטֵי־פִיהוּ.
עוֹד יָשׁוּב יִיף עַם אֵל אַדִּיר בְּרָב הוֹן וָחָיִל,
בַּעֲדִי־אַרְגָּמָן וּבְשֶׁפַע זָהָב וָכָסֶף.
אֶרֶץ פּוֹרִיָּה גַּם יָם רַב־בְּרָכוֹת יִשָּׂאוּ

(659—652)

ה„מלך ממזרח-שמש" (ביוונית: ἀπ' ἠελίοιο) הוא, בלא שום ספק, מ ל ך - ה מ ש י ח[2]. הוא ישים קץ למלחמות בארץ. עם הצדיקים יכרות ברית ואת הרשעים ימית; וכל זה יעשה „לא בעצת-נפשו", אלא על-פי „המשפטים הטובים של האל הגדול". ואז יהא

1) יחזקאל, ל"ט, י'.

2) על מוצאו של ביטוי זה עיין: Bousset – Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3. Aufl, Tübingen 1926, SS. 225—226.

עם האל הגדול עשיר ומאושר וארצו — פורחת ופוריה. ואָז דוקה „שנית ישתערו מלכי-עמים על ארץ זאת״, יחדרו אליה ויציבו איש כסאו בעיר[1]). אבל אלהים בכבודו ובעצמו ילחם בהם, כנבואתו של יחזקאל (ל״ח, י״ח—כ״ג). הציור של מלחמת-האלהים (669—697) הוא אחד מן היותר נשגבים שבספרות-העולם; ובתרגום העברי של שטיינברג שתה עליו שפת כתבי-הקודש מהודה הנשגב. — אחר המלחמה יהיו „בני האל הגדול״, היושבים „מסביב להיכל״, שאננים ושמחים בישועת אלהיהם, שיגן עליהם „כחומת אש בוערת״. „בערים ובכפרים ישבו בלא מלחמה״. „לא המלחמה הרעה, כי אם בן-האלמות (האל) יהיה מגן להם״. גם שמי-שדי ושמשו וגם נוגה-הירח — כולם יהיו להם מחסה וישע. אז יראו כל העמים את חסדי-ה׳ ויפנו אליו לבדו:

תִּרְעַד מִגִּיל אֲדָמָה, הֲרַת־כֹּל, תִּשְׂמַח שָׂמֵחַ,
וּבְשִׂפְתֵי־רְנָנוֹת תַּבִּיעַ נֹעַם־מִלֶּיהָ:
קוּמוּ, הִשְׁתַּחֲווּ אָרְצָה, נִתְפַּלֵּל־נָא יַחַד
לְמֶלֶךְ אֵל חֵי־הָעוֹלָם, אֵין נִשָּׂא כָּמֹהוּ

(714—717).

כולם יכירו בצדקתם של חוקי האל היחיד ויעזבו את עצביהם. ולסוף מתואר על-פי יחזקאל ממש, איך יאספו את כלי-זינו של האויב ויסיקו בו; ועוד פעם חוזר הכתוב הקודם: „ולהאיר אור-אֵש עצים לא יחטבו מיער״ (727—731).

אבל הציור של ימות-המשיח הוא מלא נועם ורוך. לאחר שתפול רומי ואיי-היוונים יהיו לשממה, „תבוא מנוחת-הרוח לארץ-אסיה. אירופה תהא אז מאושרת, השמים (כלומר, אלהי-השמים) יהיו זָנים, נותנים אורך-ימים ומרפא, בלא סערות ובלא ברד, ויהיו מביאים את הכל, גם עופות, גם רמש רומש על הארץ. אשרי האיש או האשה, אשר יהיו בימים ההם! — כאילו היו במושב-המאושרים המהולל באגדה. כי כל החוקה הטובה תבוא משמי-הכוכבים לבני-אדם, והצדק הטוב, ועמו — עצת-שלום העולה על הכל ואהבה ואמון והכנסת-אורחים. יסורו מהם עָול, תוכחה, רעת-עין, קנאה, כעס, אולת. ינוס מבני-אדם העוני ויחלפו המחסור והרצח וקטטה משחתת ומַצה מבישה וגנבת-לילה וכל רע בימים ההם״ (356—380) [2]).

כאן לפנינו האושר הארצי והאושר הרוחני כאחד. והאושר הארצי מתואר עוד בשני מקומות בספר השלישי בצבעים בהירים מאד. כשֶיָקום על מצרים מלך חדש (βασιλεὺς νεός) „השביעי״ (תלמי השביעי פיסקון, שמָלך מתחילה ביחד עם אחיו ואחר-כך לבדו, בתור „מלך חדש״, בשנות 146 — 117), ויחריב וידכא את הכל, — אז ישליכו בני-האדם את עצביהם וישתחוו לאל הגדול, ל„מלך-האלמות״:

---

1) בירושלים. השוה: ירמיה, א׳, ט״ו.
2) כל זה חסר בתרגומו של שטיינברג.

אָז יָשִׁיב אֵל לִבְנֵי־אֱנוֹשׁ רָב־גִּיל וּשְׂשׂוֹן־יֶשַׁע,
אֶרֶץ וַעֲצֵי־שָׂדַי, גַּם עַשְׁתְּרוֹת צֹאן־הָעֵדֶר
לִבְנֵי־אָדָם כִּימֵי־עוֹלָם פִּרְיָם יִשָּׂאוּ.
בִּדְבַשׁ וָנֹפֶת, בְּלֶבֶן־חָלָב וַעֲסִיס־יַיִן,
וּבְחֵלֶב־חִטָּה, מֵיטַב מְנָת־אֵל לִבְנֵי־גָבֶר

.(623—619)

אותות-המשיח מצויים גם בחזון-הסיבילות:

מַרְאֶה־חֲרָבוֹת יִגָּלֶה בִּרְקִיעַ־שָׁמַיִם
מִבֵּין כּוֹכְבֵי־אוֹר לְעֵת־עֶרֶב, וְכֵן לִפְנוֹת בֹּקֶר.
אָז פִּתְאֹם אָבָק יִפֹּל מִשָּׁמַיִם אַרְצָה..
וְאוֹר שֶׁמֶשׁ יִדְעַךְ פֶּתַע בַּחֲצִי־הַשָּׁמַיִם,
קַרְנֵי־יָרֵחַ בִּזְבוּלוֹ אוֹרָן יַזְהִירוּ
וְיֵרֵד מִמָּרוֹם זָהֳרָן, עַד אֶרֶץ יַגִּיעַ,
וּלְמוֹפֵת אֶגְלֵי־דָם נוֹזְלִים סְלָעִים יַעֲרִיפוּ.
בֶּעָנָן אָז תֵּרָאוּ עַם כָּבֵד, רַגְלִים וָרֶכֶב,
וּשְׁאוֹן־קְרָב בָּעֲרָפֶל, כַּחֲזוֹן צַיִד חַיְתוֹ־טָרֶף.
כָּכָה יַשְׁבִּית מִלְחָמוֹת אֵל רוֹכֵב־שָׁמַיִם,
וּבְנֵי־אִישׁ לַאֲדוֹן־כֹּל זִבְחֵי־תְרוּעָה יִזְבָּחוּ

.(807—795)

אותות אלה באו לאחר ציור היעוד של „וגר זאב עם כבש"[1], שנצטייר על-ידי הסיבו׳לה כמעט מלה במלה כמו בספר-ישעיה (חזון הסיבו׳לות, III, 787—794). ואולם הציור היותר נפלא של האושר הארצי, שנתלכד באושר חברותי — אחוַת-העמים —, הוא זה:

כִּי יֶשׁ־יוֹם וְנָתְנָה הָאֲדָמָה יְבוּלָהּ לָשׂוֹבַע;
חֵלֶב־כִּלְיוֹת־חִטָּה, מֵיטַב תִּירוֹשׁ וָזָיִת.
מֶתֶק־דְּבַשׁ מִשָּׁמַיִם וּמַנְעַמֵּי־נֹפֶת.
עֵצִים נוֹשְׂאֵי־פִרְיָם גַּם עֶגְלֵי־מַרְבֵּק יָחַד.
פָּרִים וְאֵילֵי־צֹאן וּצְפִירֵי־עִזִּים בְּנֵי־שָׁמֶן.
עֲסִיס חָלָב צַח וּמָתוֹק מַעְיָנוֹת יָקֵרוּ,
וּמָלְאוּ עָרִים כָּל טוּב וִיקָר כִּימֵי־קֶדֶם.

---

1) ישעיה, י"א, ו'—ט'.

וְדִשְּׁנָה הָאֲדָמָה, כִּי תִשְׁקֹט מִקְּרָב וָלָחֶם.
בְּרֹגֶז קוֹל פְּחָדִים לֹא יִרְגְּזוּ מוֹסְדֵי־הָאָרֶץ.
חֲדַל שְׁאוֹן קְרָב וָדָרֶךְ וְחָרֶב. חָדְלוּ זַלְעֲפוֹת־חֹרֶב.
אֵין רָעָב, אֵין בָּרָד, מַכֶּה כָּל עֵץ־פְּרִי חֹרֶם.
כִּי בְנֵי־הָאָרֶץ עַל רֹב־שָׁלוֹם יִתְעַנָּגוּ.
וּבְרִית שְׁלוֹם־עוֹלָם תִּכּוֹן בֵּין מֶלֶךְ וָמֶלֶךְ.
וֵאלֹהֵי־הַצְּבָאוֹת מִמָּרוֹם כּוֹכְבֵי־שָׁמַיִם
בְּקַו־מִשְׁפָּט אֶחָד יִשְׁפֹּט כָּל־הָאָדָם יָחַד

(759—743).

כל הארץ תִּתְמַלֵּא דעת-האלהים, יסוף רעב, יחדלו מלחמות, וחוק אחד ומשפט אחד יהיו לכל בני-האדם. כל העמים יהיו לממלכה אחת כמו שהאלהים הוא אחד. לכל עם ועם יהא מלך לבדו, והעמים לא יסופו והממלכות לא תחדלנה, אבל „ברית שלום-עולם תכון בין מלך ומלך". לפנינו, איפוא, אגודת-העמים, שישלוט בה שלום-עולמים ומלחמה לא תדע לעולם [1]). האידיאל של זמננו ממש; ורק בהוספה אחת: שמרכזה של מלכות-העולם תהא ירושלים. גם-כן רעיון, שכבר עמדו עליו אחדים מתומכיה של אגודת-העמים.

שום אפוקאלו׳פטיקן יהודי לא התרומם למדרגה רמה זו של אוניוורסאליות יְשַׁעְיָנִית. מפני שהסיבו׳לה היהודית היא נביאה לגויים, על-כן היא מַכֶּרֶת יותר מכל שאר חוזי-החזיונות מישראל את ערך האמונה העולמית והמוסריות החברותית-העולמית של ישראל בתוך המלכות-בכפה של רומי ותרבות-העולם של יוון. היא רוצה להשפיע בזה על הגויים. ובמדה ידועה הצליח חפצה בידה. כי המשורר האלילי-הרומי היותר גדול, ווירגיליוס, תאר ב„אֶקלוגה הרביעית" שלו (40 קודם ספה"נ) את „תור-הזהב" בצבעים נפלאים, שהם לקוחים כמעט בלא ספק מתֵּאוריה של הסיבו׳לה היהודית שלפנינו. שהרי „תור-הזהב" נקרא אצל ווירגיליוס בשם „התור האחרון של השירה הקוּמֵיאית" (ultima Cumaei carminis aetas),—ואמנם, בעיר קומי באיטליה היתה סיבו׳לה מפורסמת, שאפשר, יחסו לה גם את חזון הסיבו׳לה העברית. ישעיה, נעשה, איפוא, „אור לגויים" על-ידי יהודי אלכסנדרוני, שעשה עצמו „סיבו׳לה בבלית" [2]).

2) הספר הרביעי.

לעומת הספר השלישי, הרביעי הוא דל ביעודיו המשיחיים. יש בו „אותות-המשיח":

---

1) עיין על זה גם־כן: Eugen Hühn, Die messian. Weissagungen etc., S. 85.

2) הספרות היותר חדשה על אֶקלוגה זו של ווירגיליוס עיין: Bousset — Gressmann, D. Religion d. Judentums im späthellen. Zeitalter, 1926, S. 225

אש תבוא על העולם, חרבות ושופרות. כל העולם ישמע שאגה ותקיעה נוראה. הארץ כולה תשרף לאפר — ἐκπύρωσις שבספרות היוונית העתיקה ו„מבול של אש" שבספרותנו[1]. ורק אז תהא תחית-המתים ואחריה יבוא — יום-הדין. הרשעים יֵרדו שאולה והארץ תכסה עליהם ובגיהנום ישכונו, והצדיקים יחיו שנית בארץ, יראו זה את זה ויחזו את אור-השמש החביב והמשמח. אשרי מי שיהיה בימים ההם! (172—190).

3) הספר החמישי.

אף היעודים המשיחיים שלו דלים הם. „אותות-המשיח" הם בו סבוב-המזלות: כאשר יסובב מעגל-האופן, ה„גדי" וה„שור" ב„תאומים" בלב-השמים וה„בתולה" תעלה, והשמש תמשול כשתקשור את ה„חגורה" על המצח, — אז „תהיה בְּעֵרָה שמימית על הארץ ומתוך מלחמת-הכוכבים תצא בריאה חדשה" (207—212)[2]. לפנינו אותו „מבול של אש", שראינו בספר הרביעי; אבל יש כאן גם אותה „בריאה חדשה", שהיא היא ה„עולם החדש" של ברוך הסורי, עזרא הרביעי והתלמוד והמדרש.

והנחומות-אל ל„עיר היהודית הנחמדה, היפה" יש לסיבו'לה העברית:

אַל־נָא תְּבֹאִי עוֹד רוּחֵךְ, מִנְעִי מִלִּבֵּךְ חֶרֶב,
אַתְּ, מִבְחַר צְבִי צִיּוֹן מַחֲמַדִּים, אַתְּ, צֶמַח־צֶדֶק;
תְּנִי אוֹרֵךְ, כִּי קָדוֹשׁ וְטוֹב הוּא, מִקְוֵה כָּל־עָיִן;
אַתְּ, אֶרֶץ־עִבְרִים, עִיר־תְּהִלָּה רַבַּת־תִּפְאֶרֶת,
לֹא יוֹסִיף עוֹד יָוָן טָמֵא דְּרוֹךְ בִּשְׁעָרַיִךְ.
כִּי אַךְ בָּנַיִךְ יְכַבְּדוּךְ, בֶּאֱמוּנָה יְשָׁרְתוּנֶךְ[3],
וְעָרְכוּ שֻׁלְחָנֵךְ בְּשִׂפְתֵי־רְנָנוֹת, בְּהַדְרַת־קֹדֶשׁ
יִזְבְּחוּ־תְרוּעָה בִּתְפִלּוֹת רָצוֹן לֵאלֹהֵי.
הַמַּטִּים לִסְבֹּל שִׁבְטָם עַד יַעֲבָר־זָעַם
מִשְׁנֵה־בְרָכָה יִרְשׁוּ, שְׁבִילוֹ יַצְלִיחוּ,
וְדוֹבְרֵי־עָתָק כִּי שָׁתוּ בַשָּׁמַיִם פִּימוֹ,
יַחֲרִישׁוּ מְגָרוֹת מָדוֹן בֵּין אִישׁ לְרֵעֵהוּ.
יַחַד יִתְבָּאוּ עַד חֻדַּשׁ הָאָרֶץ פָּנֶיהָ

(260—270).

---

1) עיין: לוי גינצבורג, „מבול של אש" („הגורן" של ש"א הורודצקי, VIII, 35—51).

2) כל זה הסר אצל שמיינברג. יאמנם, הדברים מובנים אך מעט (עיין, Charles, Apocr. a. Pseudep., II, 401).

3) כאן נשתבש שמיינברג על-פי מקורו הגרמני שנתייש.

לפנינו עוד פעם חדוש-העולם. אחר-כך (275—285) באה חזות קשה, שהאדמה תחרב ותהיה שממה מפני עבודת-האלילים. ורק „אדמת-הקודש" תצמיח הכל, ההרים יטיפו עסים [1]) וחָלב יזל לכל הישרים. והסיבו׳לה מתפללת על „אדמת יהודה הגדולה, השופעת והפוריה" (325—331). היא מנבאת לקרָב חדש, ש„ירגיז ארץ" ו„ישים שמות בארץ", קְרָב, שיגרום לו „גבר הורג-אמו" (נירון?). אבל לסוף

יִשְׁקוֹט רַעַשׁ־מִלְחָמָה מִשַּׁחַת אָרֶץ,
לֹא יִשָּׂא עוֹד גּוֹי אֶל גּוֹי חֶרֶב, חֲנִית וָרֹמַח
אוֹ קֶשֶׁת, כִּי מַחְסוֹם יָשִׂימוּ לְכָל כְּלֵי־נֶשֶׁק,
וְהִתְעַנְּגוּ עַל שָׁלוֹם נְבוֹנִים שְׂרִידֵי־חָרֶב,
תַּחַת רֹב עֲנָיִם וּמְרוּדִים מִשְׁנֶה יָגִילוּ

(381—385).

כאן אין חדשות. הכל מיוסד על היעודים המשיחיים של הנביאים [2]).

1) עמוס, ט׳, י״ג; יואל, ד׳, י״ח.

2) על היעודים המשיחיים בספרי־הסיבו׳לות עיין גם מאמרו של ר׳ זכריה פראנקל: Alexandrinische Messiashoffnungen (Monatsschrift für Gesch. u. Wissenschaft d. Judentums, 1859)

י.

ספר־ברוך היווני (לערך 150 לספה״נ).

היעודים המשיחיים המועטים שבספר זה צבועים הם בצביעה נוצרית, ועל-כן אין כאן מקום לטפל בהן [1].

יא.

ספר־חנוך הסלאווי (לערך 40—30 לספה״נ).

מעורב מחלקים כתובים עברית וחלקים כתובים יוונית הוא ספר-חנוך, שנשאר רק בלשון סלאווית.

בספר זה יש רעיונות משיחיים עתיקים, שהיו להם מהלכים ביהדות האלכסנדרונית, ובחלקיו הקדומים נשתמרו גם יעודים משיחיים ארצישראליים. אף-על-פי שהוא ספר בפני עצמו, יש בו נקודות-מגע עם ספר-חנוך הכושי. ואולם יש בו הוספות נוצריות הרבה וקשה להפריד בין היעודים העבריים ובין הנוצריים שבו. ועל-כן אף לו אין מקום בספר הנוכחי [2].

---

1) עיין על „גליון" זה בפרטות: יוסף קלוזנר, ספרים חיצונים (אוצר־היהדות, חוברת לדוגמה), עמ׳ 118—119.

2) על היעודים המשיחיים שבספר־חנוך הסלאווי עיין: E. Hühn, Die messianischen Weissagungen, SS. 101—102. ועליו בכלל עיין: Die Bücher der Geheimnisse Henochs, herausg. v. D. G. Bonwetsch, Leipzig 1922.

III. סְקִירָה כְּלָלִית.

בזה נסתיימה הרצאת הרעיונות המשיחיים שבספרים הגנוזים והחיצונים. היעודים העיקריים שבהם נצטמצמו בשלש קבוצות: חבלו של משיח, ימות-המשיח ועולם חדש (בצירוף תחית-המתים). היעודים המשיחיים המאוחרים יש להם שני מקורות עיקריים: המאורעות ההיסטוריים הכבירים וכתבי-הקודש. חילוף מלכות-פרס במלכות-מוקדון, ומלכות זו — במלכות-התלמיים, והמלכות האחרונה — במלכות-הסיליקיים, גזרותיו של אנטיוכוס ונצחונותיהם המפליאים של החשמונאים, — כל אלה עוררו מחשבות גדולות וצִפִּיות נפלאות בלבותיהם של טובי-האומה, ה„נביאים העממיים", שהרבו חזון לעמם ולאנושיות כולה. וחזון זה כבר מצא לו מסילה, שיכול היה להכנס לתוכה ולהרחיבה: את החזיונות הנהדרים של כתבי-הקודש. „חבלו של משיח" של ה„חיצונים" יָצא בעקבותיו של „יום-יהוה" בעמוס, צפניה, יחזקאל (מלחמת גוג ומגוג) ויואל. את האושר הגשמי והרוחני לימות-המשיח מצאו מתוארים בישעיהו הראשון. ואת העולם החדש מצאו בישעיהו השני („שמים חדשים וארץ חדשה"). ואת כל היעודים הללו ביחד בצביעה מסתורית לוקחת-לב מצאו בדניאל. על גבי מסכת נהדרת זו רקמו את רקמת-דמיונותיהם. הם הרחיבו, אף אם לא העמיקו, את הרעיונות המשיחיים של הנביאים. הם קִשטו אותם בכל פרחי-הדמיון, שהמאורעות המדיניים וההתפתחות הרוחנית (אפשר—אף מתוך השפעות פרסיות ויווניות) שִׁמְשׁוּ לו דחיפה וּגֳרָם. וכך נתחשלה אותה השלשלת המשיחית השלמה, שטבעותיה הבודדות הן: אותות-המשיח, חבלו של משיח, ביאת-אליהו, שופרו של משיח, קבוץ-גלויות, קבלת-גרים, מלחמת גוג ומגוג, ימות-המשיח, חדוש-העולם, יום-הדין, תחית-המתים, העולם-הבא. שלשלת זו לא כל חוליותיה מצויות בכל ספר וספר מן הגנוזים והחיצונים, ואף לא בסדר זה הן מצויות; אבל בכלל אתה מוצא אותן במספר זה ובסדר זה. ואלו הן חוליותיה גם בספרות התלמודית-המדרשית, שהספרים הגנוזים והחיצונים משמשים מעבר אליה מן המקרא: הרי הגנוזים והחיצונים אינם אלא חוליה מקשרת את כתבי-הקודש ואת התלמוד במובנו הרחב.

והיעודים המשיחיים הללו מִלאו תפקיד גדול בחייה של האומה הישראלית. ראשית, בה מצאה „התרוקנות" הנטיה לשירה וליצירה ספורית, שהיתה טבועה באומה הישראלית כמו בכל אומה בעלת-כשרונות ושהסופרים והפרושים והתַּנאים הראשונים לא פלסו לה דֵי נתיב מפני שעסקו יותר בהלכה ומדרש-הכתובים מִבאגדה חפשית ויוצרת על יסוד ספרים

ופרשיות שלמים של התנ"ך ולא על יסוד כתובים בודדים ומלות יחידות. ושנית, ההמון הגדול מצא בספרות החזיונית החיצונה תנחומות-אֵל בצרותיו הגדולות. היעודים הנפלאים והתקוה הנהדרת והמלאה פרחי-הדמיון היו כטל לעצמותיהם של רוב המשכילים באומה, שלא היו נוטים להלכה אף אם היו מקיימים את המצוות כהלכתן. מרפא ללבבות הנשברים של משכילי-האומה היו היעודים הנפלאים ומזון לדמיון הפלאי של המון-העם. לא לחנם השפיעו הספרים החיצונים על הנצרנים הראשונים, ואפשר, גם—על ישו עצמו. הרי מן ההמוניים („עמי־הארץ") באו המאמינים במשיחיות החדשה. אפשר, שמפני-כן דוקה נדחו ה„גליונים" מקרב ישראל והושוו ל„ספרי-מינים"; נוסף על מה שהיו חדשים בזמן ועל מה שרבו בהם הזיות משיחיות והיו מוכשרים לפחת את אֵש המרידות המסוכנות[1]). ובאמת אין בהם המקוריות העליונה והחידוש המוחלט של כתבי-הקודש, ואף עלולים הם לבלבל את אמונת-העם בדמיונות יתרים. — עכשיו, בזמננו, הם לא רק מקור חשוב להכרת אמונותיהם ודעותיהם של טובי ההמון הישראלי בימי בית שני ולא רק יצירות עבריות לאומיות, שאין מדה לצערנו על שלא נשתמרו בלשוננו הלאומית, אלא גם מקור לא-אכזב של אידיאַלים לאומיים וחברותיים. אין ספרים (זולת ברייתות עתיקות אחדות), שבהם נתגלתה תקות-הגאולה הישראלית, חבת-הארץ, אהבת-האומה ושנאת-נצח ללוחצי-ישראל ומחריבי-ארצו, כספרים הגנוזים והחיצונים. וביחד עם זה אין ספרים (זולת הנביאים ותפילות עבריות אחדות וספריו של פילון), שבהם נתגלתה האוניוורסאַליות הישראלית, התקוה להכרת אלהי-ישראל על-ידי כָל העמים, השאיפה לצדק עולמי, לשוויון חברותי, להשתנות הטבע לטוב, לתשובת העולם לנעוריו, לאגודת-עמים ושלום-עולמים, כמו במבחר הספרים הגנוזים והחיצונים. אפילו יעוד משיחי בדבר תחית הלשון בפי כל האומה מצאנו בהם[2]). — והרבה מן האידיאלים החברותיים הללו לא עבר זמנם עד עתה. אף בימינו אנו מרגישים את „הזדקנות-העולם" ושואפים ל„חידוש-נעוריו"; ואף בימינו יצרה השאיפה לשלום-עולמים את „אגודת-העמים", שהיא נלחמת על קיומה בתוך אויבים ומלגלגים וספקנים. ולפיכך מרגליות יקרות הם היעודים המשיחיים שבספרים החיצונים והגנוזים בכתרה של היהדות בימי הבית השני ומקום חשוב יתיחד להם בספרותנו הנצחית — בין היעודים שבכתבי-הקודש ובין אותם שבתלמוד ובמדרש.

---

1) על הדבר האחרון כבר העיר R. T. Herford, The Pharisees. London 1924 pp. 186—193.

2) צוואת י״ב שבטים (יהודה, כ״ה, ג׳). עיין למעלה, עמ׳ 197.

חלק שלישי:

הרעיון המשיחי בתקופת־התַנאים.

הערה כללית.

הספר הנוכחי הוא השלישי לחבור המקיף את כל „הרעיון המשיחי בישראל", שיָצא מתחילה חלקים-חלקים בודדים: החלק הראשון („הרעיון המשיחי בישראל מראשיתו עד היום הזה: חלק ראשון: הרעיון המשיחי בתקופת-הנביאים", קראַקה תרס"ט) עסק בעיקרו בתקופת בית ראשון; החלק השני („הרעיון המשיחי בישראל, וכו', חלק שני: הרעיון המשיחי בספרים הגנוזים והחיצונים", ירושלים תרפ"א) עסק בתקופת בית שני. החלק הנוכחי, השלישי, עוסק בתקופת-התַּנאים, כלומר בזמן, שמתחיל בהלל ושמאי ומסיים בחתימת-המשנה. ובשלשת החלקים הללו נשלמה תקופת היצירה המקורית של עם-ישראל על אדמתו.

החלק הנוכחי נכתב לפני 25 שנה בתור דיסֶרטאַציה לקבלת תואר-דוקטור באוניבֶרסיטה של עיר-הײדֶלברג ונדפס בשם: Die messianischen Vorstellungen des Jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, Berlin 1903—1904. הספר בגרמנית לא רק זכה שיכְּתבו עליו מאמרי-בקורת מיוחדים ומלאי-שבח יוסף הלוי (ברבעונו: Revue Sémitique, 1904) ואֶמיל שירֶר (Orientalistische Litteraturzeitung, 1904), אלא אף גרם לכך, שישַׁנה שירר בהוצאה הרביעית של ספרו הגדול: Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 4. Auflage, Leipzig 1907, הרבה והרבה ממטבע, שטבע על הרעיון המשיחי בימי בית שני ולאחריו בהוצאה השלישית על-פי החומר וההשקפות שבספר זה, שהוא מזכירו בפירוש עשרות פעמים [1]). ומאז השתמשו בספר גרמני זה כמעט כל העוסקים ברעיון המשיחי בישראל [2]). עוד בימים האחרונים יסדו על ספר זה את השקפתם על הרעיון המשיחי בישראל שנים מגדולי-החוקרים באמריקה, פוקס ג'יקסון (Foakes Jackson) וקירסופּ לייק (Kirsopp Lake) [3]). חובתי היתה, איפוא, להחזיר ספר כזה לבעליו — ללשון העברית ולספרות-ישראל. ואת חובתי זו מִלאתי לפני ארבע שנים (ירושלים תרפ"ג). מובן,

---

1) עיין: Schürer, Geschichte, II^4, 609—636.

2) עיין, למשל: Bousset-Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3. Aufl., Tübingen 1926, SS. 48, 202, 220, 224, Anm. 2, 227, 230, 231, 232, Anm. 1, 235, 237, 247, 248, Anm. 2, 250, Anm. 2, 261, Anm. 3, 277, 289.

3) עיין חבורם הגדול: The Beginnings of Christianity, London, 1920, p. 277, n. 3.

שהוספתי בו כל מה שהשיגה ידי מן החקירות על נושא הספר הנוכחי, שנתחדשו בעשרים השנים האחרונות, ועל-ידי כך הרי הוא כספר חדש ומקורי.

אמרתי: על-ידי החלק הנוכחי „נשלמה תקופת היצירה המקורית של עם-ישראל על אדמתו". ואמנם, מה עברי-מקורי מן הרעיון המשיחי, שספג לתוכו את האידיאלים האנושיים-הלאומיים היותר נהדרים של ישראל, ומה קשור באדמת-ישראל יותר מרעיון זה, שעוד הוגו גריסמאַן הרגיש בו את „ריח־האדמה של ארץ-ישראל"?[1] אכן, גם בתקופת-התנאים עדיין לא נעשה הרעיון המשיחי דמיוני ורוחני בלבד. עדיין יש בו צד מדיני גדול, ביחד עם הצד הרוחני הנשגב שבו, והדמיון המזרחי השופע עדיין לא עשה אותו רק הזיה דתית מרוקמת בשלל-צבעים בלבד. עדיין הוא אף בתקופה זו השקפה נשגבת על עתידותיו ועתידות המין האנושי של עם קשור באדמתו ומצפה לשלטון מדיני-רוחני, השקפה, שיש בה עוד משארית-כחה של אומה ומשארית־ליחה של אדמתה. זהו הערך הגדול והבלתי-חולף של ההשקפות המשיחיות התַּנָּאיות לנו, היהודים המצפים לגאולה. והנוצרים יכולים להכיר מתוכן, מה יש ב„כריסטולוגיה" (תורת-המשיח) הנוצרית מן היהדות, ובכן—מהשקפותיהם המקוריות של ישו וראשוני-הנצרנים, ומה יש בה מן ההשקפות האליליות, שקבלו פוילוס והבאים אחריו מן האמונות והדעות האליליות של יוון ורומי, בבל ופרס.

ויהי רצון, שיתקבל הספר העברי ברצון כמו שנתקבל הספר הגרמני, שהעברי, על צד האמת, אֵינו תרגומו, אלא מקורו. שהרי אם קדם הספר הגרמני בדפוס, קדם הספר העברי במעלה על־ידי מה שבא בו כל החומר העתיק במקורו וע"י מה שנוסף עליו חומר מדעי חדש.

ירושלים, ט' טבת תרפ"ג—ר"ח כסליו תרפ"ז.

---

[1]) אני מתכַוין לספרו הקטן והנאה: H. Gressmann, Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion, Berlin 1909.

א.

הרעיון המשיחי בתקופת־התַנאים ובתקופה שאחריה

(פתיחה).

אלף־השנה ויותר, שבו צמחר, נתפתחה ובאה לידי גמר הספרות התלמודית והמדרשית, מתחלק לשני חצאים בלתי־שָוים: מחציתו האחת היא תקופת־התנאים ומחציתו השניה — תקופת האמוראים והגאונים. אבן־התחום, שמפרדת שתי תקופות אלו זו מזו, היא חתימת־המשנה, לערך בשנת 200 לספה״נ. שתי התקופות אינן נפרדות, כמובן, זו מזו בהחלט, בלא תקופת־מעבר, שמוטלת בין שתיהן ומאחדת את שתיהן. אין קפיצות בהיסטוריה. אחדים מבני־דורו של ר׳ יהודה הנשיא, מסדר־המשנה, — למשל, ר׳ חייא, בר־קפרא, ועוד, — כבר הם נחשבים לתַנאים אך למחצה, שהרי כבר יש להם מהלוקת־חכמים בהלכה ובאגדה עם אמוראים. אף־על־פי־כן נשאר הגבול שבין התנאים והאמוראים מתמיד ובלתי־חולף. לאמורא אין רשות לחלוק על תַּנא אם אין דעתו מוצאת סמך בזו של תנא אחר. לאמורא אסור בכלל לחלוק על „סתם־משנה". החלק היותר גדול של המשא־ומתן התלמודי הרי אינו אלא השתדלות לסַגל את דעותיהם של האמוראים לאותן של התנאים. ובכן נשתמר הגבול שבין התנאים והאמוראים שמירה מעולה ואין לעברו.

מובן הוא, איפוא, מאליו, שאף בתֵאור הרעיון המשיחי יש להבדיל בין המאמרים המשיחיים של התנאים ובין אותם של האמוראים. שהרי התנאים הם יותר קדומים, יותר מקוריים ונחשבים בצדק לבני־סמך יותר גדולים. ואמנם, כך הוא הדבר מנקודת־המבט ההיסטורית הטהורה. שהרי אם אנו משַוים לנגדנו את תקופת־התנאים ותופסים את מהלך ההיסטוריה הישראלית בתקופה זו, מיד אנו מכירים, שהמאורעות ההיסטוריים של תקופת־התנאים צריכים היו להשפיע והשפיעו בפועל על מהותם וצורתם של הציורים המשיחיים של עם־ישראל במדה מיוחדת במינה.

ברעיון־המשיחי הישראלי, במרוצת התפתחותו הארוכה, התלכדו עד שלא להתפרד שני ציורים שונים: הישועה המדינית־הלאומית והגאולה הדתית־הרוחנית. שתי אלו הלכו בו שלובות־זרוע. המשיח צריך להיות גם מלך וגם גואל. הוא צריך לנצח את אויבי־ישראל, להקים את מלכות־ישראל ולבנות את בית־המקדש, ובעת ובעונה אחת צריך הוא לתקן עולם במלכות־שדי, לעקור עבודה זרה מן העולם, לפרסם את האל היחיד והמיוחד בעולם, להָתֵם חטאים מן העולם ולהיות חכם, חסיד ושופט־צדק כמו שלא היה אדם לפניו ואחריו לא יהיה אדם. בקיצור: הוא הגבור המדיני והרוחני הגדול כאחד. „מלכותי לא מן העולם־הזה" — אִמְרָה זו, ששם יוחנן האיוונגליוני בפי ישו (יוהנן, י״ח, ל״ו). אי־אפשר לציירה באה

מפיו של משיח-ישראל. אפילו לא מפיו של המשיח הרוחני ביותר שבספר החיצוני „תהילות-שלמה" [1]).

ציור זה מן התכונה הכפולה של המשיח היה רוֶוחַ בחוגים המעולים של הפרושים שהתַּנאים עמדו בראשם, עוד קודם חורבן בית שני. על זה מעיד כמאה עדים ספר „תהילות-שלמה", שנתחבר לערך 45 קודם ספה"נ. ואז הרי כבר עומדים אנו בתקופת-התנאים. יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן, יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי, יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח, שמעיה ואבטליון והלל ושמאי חיו ופעלו בימי החשמונאים והורדוס ומתו כולם קודם החורבן. זהו הדור הראשון לתנאים. ואולם מכל התנאים הללו לא נשאר לנו אף מאמר משיחי אחד. אמנם, גם מאמרים הלכותיים השאיר רובם רק במספר מועט; ואולם משמעון בן שטח, וביחוד מהלל ושמאי, יש לנו אֲמָרוֹת והלכות לא-מעט. ומפני-מה לא נשתמר אף פתגם משיחי אחד של חכמים אלה? — כמובן, לא מפני שתַּנאים קדמונים אלה היו משוללי הרעיון המשיחי, אלא מסבה אחרת לגמרה: כל עוד נשאר ליהודה שריד של שלטון מדיני ובית-המקדש עדיין עמד על תלו בכל הודו והדרו, לא ראו מנהיגי המפלגה העממית, גדולי-הפרושים, צורך בדבר לרקום רקמה חדשה על גבי המסכת המשיחית של הנביאים. הרי היעודים המשיחיים היו חיים וקיימים בשדרות-העם, שמביניהן יָצאו ה„נביאים העממיים", יוצרי „ספר-חנוך", „תהילות-שלמה", „עלית-משה", „עזרא ד'", „ברוך הסורי", ועוד. — ה„סופרים", שהתַּנאים היו יורשיהם, נשתקעו בפירוש התורה באופן שתתאים אל החיים ואל השכלת-העם (שמעון בן שטח, הלל הזקן) ולא הרבו לעסוק ביעודים המשיחיים, שהיו יכולים לגרום ל„רחיקת-הקץ" [2]), לאִבּוד השלטון המדיני וההנהגה הפנימית, שעוד נשאר זכר להם אף בימי הורדוס ובניו ובימי נציבי-רומי, — ובימי החשמונאים לא כל-שכן? —

אבל בא החורבן הנורא. התקוממותה של המפלגה הלאומית העברית (ה„קנאים") לא היתה טובה בעיני תלמידיו של הלל [3]). שהרי מה יכלו להשיג על-ידי מלחמת-החירות? עמידה שלמה של האומה ברשות-עצמה? — אבל דבר זה כבר היה לאומה בימי-החשמונאים, ואף-על-פי-כן התנגדו טובי-הפרושים להגבורים שבמלכי-החשמונאים על שהללו לא היו שומרי-תורה כל צרכם [4]). לאהבה לרומיים לא היה מקום, כמובן, גם בין תלמידיו

---

1) עיין ספר פרושי גמור זה (בתרגומו העברי של א. ש. קאמינצקי, „השלח", כרך י"ג, עמ' 43—55, 149—159), ז', ט'; י"א כולו; י"ז, ד'—ו', כ"ג—נ"א; י"ח, ו'—י'. עיין על זה למעלה, חלק ב', עמ' 198—202; E. Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II^4, 597—598; III^4, 205—212; E. Hühn, Die messianischen Weissagungen des Israelitisch-Jüdischen Volkes bis zu den Targumim, 1899, I, 91—95.

2) עיין: י. מ. אֶלבוגן, „פרושים" („אוצר־היהדות", חוברת לדוגמה, ווארשה תרס"ו, עמ' 93—94); Herford, Pharisees, 1924, pp. 186—193.

3) א. ה. וויס, דור דור ודורשיו, I^3, 175—176, 225—226; II^2, 2.

4) קידושין, ס"ו ע"א; קדמוניות, י"ג, ח'—י' וי"ב—ט"ו; מלחמות, א', ב' וד'; תהילות־שלמה, י"ז, ו'—ח' וכ"א—כ"ב.

של הלל. ואולם הם היו מלאים את הכרת חשיבותו היתרה של למוד-התורה, עד שבהשתוות אליו נראו להם כל השאיפות המדיניות, שסוף-סוף לא יכלו להתגשם במדה שצייר לעצמו הדמיון המשיחי העז, פחותות-ערך. בימי מצור-ירושלים על-ידי אספסיינוס־קיסר עוזב רבן יוחנן בן זכאי, תלמידו הצעיר של הלל, או תלמיד-תלמידו, את העיר הנצורה כדי למצוא מקלט לתורה בעוד מועד [1]. אין הוא עוזב את ירושלים מחוסר אהבת-החירות: הרי הוא הוא בעל המאמר הנפלא: „אוזן (של עבד עברי, שאינו רוצה לצאת חפשי בשנה השביעית), ששָמעה על הר סיני: „כי לי בני-ישראל עבדים" (ויקרא, כ"ה, נ"ה) — ולא עבדים לעבדים, והלך זה וקנה אדון לעצמו, — תֵּרָצַע" [2]). הוא עזב את ירושלים הנוספת בהכרה, שעם-ישראל יוכל לקום אחר מפלתו רק על-ידי התורה. וכשאחר מלחמה ארוכה ונואשת היתה יהודה למפולת ובית-המקדש — לגל של אֵפר, הרגיש רבן יוחנן בן זכאי את כל גודל השבר ונתן ביטוי ליגונו העמוק בתקנות שונות, שהיתה להן תכלית ברורה: להשאיר את זכר ירושלים ובית-המקדש חי בלבבות [3]). על-ידי אסון גדול זה, שפגע בעם-ישראל בכל כָבדו, חזרו וניעורו התקוות המשיחיות, וביחוד החלק המדיני-הלאומי שלהן, בכל עוז. „מן האבל על חורבן המקדש, אומר אֶמיל שירֶר [4]), צמחו לתקוה המשיחית מזון חדש, כח חדש. וזה היה חשוב ומרובה-תוצאות גם ליחסים המדיניים". היה טבעי לגמרו, שצפו אז לאותו משיח, שינקום ברומי את נקמת הדם השפוך ויחזיר את עטרת-ישראל ליָשנה. היסוד המדיני של המשיחיות העברית, ודאי, עמד אז בשורה הראשונה. אילמלא כן לא היה מובן כלל, האיך יכול היה לפרוץ לערך ששים שנה אחר החורבן הנורא והאיום, שנים מועטות-לערך אחר פטירתו של רבן יוחנן בן זכאי, המרד הגדול של בר־כוכבא, והאיך היה יכול ר׳ עקיבה הישיש, שזמן-פריחתו כבר מתחיל לערך בשנת 110 לספה"נ, באופן שוודאי ראה את חורבן-הבית [5]), להשתתף בכל כחו במרד זה, יתר על כן — להתיצב לימינו של בר־כוכבא בתור המנהיג הרוחני של תנועת-המרד. ר׳ עקיבה עשה את בר-כוכבא משיח [6]), אף-על-פי שהלה לא היה מבית דוד ולא עשה שום נסים [7]), ואף לא הצטיין בחסידות יתרה. רוח-הגבורה הגדול של בר-כוכבא היה מספיק הוא בלבד כדי לעשותו משיח בעיניו של אחד מגדולי-התנאים כר׳ עקיבה [8]). ואולם הרי יודעים אנו,

---

1) גיטין, נ"ו ע"א וע"ב.

2) קידושין, כ"ב ע"ב; תוספתא, בבא קמא, ז׳, ה׳; מכילתא, משפטים, ב׳ (הוצאת מאיר איש־שלום, ע"ז ע"א).

3) הובאו כולן ביחד ב„דור דור ודורשיו" לרא"ה וייס, II², 37, ביחוד הערה 1.

4) עיין ספרו הנז׳: Geschichte, I⁴, 660.

5) ספרי, דברים, סי׳ שנ"ז (הוצאת מאיר איש־שלום, ק"ן ע"א). ועיין ר"ז פראנקל, דרכי־המשנה, הוצאה שניה, ווארשה תרפ"ג, עמ׳ 127—129.

6) ירושלמי, תענית, פ"ד, ה"ה; איכה רבתי, עה"כ; בלע.

7) רק מקור נוצרי אחד יודע לספר נסים, שעשה בר-כוכבא; המקורות העבריים אינם יודעים מזה כמעט כלום. השווה שירר, I⁴, 685.

8) עובדה מפליאה זו משכה עליה את תשומת־לבם של חכמי־ישראל בכל הזמנים הרמב"ם יד החזקה, הלכות-מלכים, י"א, ג׳) מסיק מזה, שאין המשיח חייב לעשות נסים. רא"ה וויס (דור

שעוד קודם זמנו של בר־כוכבא נחשב המוצא מבית-דוד („בן-דוד") לסימן מובהק של המשיח במדה שלמה כל־כך, עד שגם אספסיינוס וגם דומיציינוס ואף טריינוס צוו למצוא ולהרוג את כל היהודים, שהיתה קבלה בידם, שמבית-דוד הם [1]). ובכן, אם ר' עקיבה והחלק היותר גדול של עם-ישראל ראו בבר-כוכבא, שלא נאמר עליו בשום מקום, שמבית-דוד הוא, את מלך-המשיח, אפשר לבאר עובדה זו רק במה שבזמן שבין החורבן ובין מרד בר-כוכבא (70—132 לספה"נ) עמד היסוד המדיני שברעיון המשיחי בשורה הראשונה. גְרֶיץ [2]) מעיר בצדק, שבתקופה זו „דרשו מן המשיח, שקודם כל יביא את החירות ואת תקומת-הלאומיות". ובזמן הזה חלה גם צמיחת הכת המפליאה מאד של „אבלי-ציון", שמדובר עליה כמה פעמים בספרות התלמודית והמדרשית [3]) ושעוד אשוב אליה בסוף הפרק הרביעי של החלק הנוכחי. ובאותו זמן תקן רבן גמליאל השני, בן-דורו הצעיר של רבן יוחנן בן זכאי, אותן הברכות, שנוגעות בבנין-ירושלים, הכנת כסא-דוד ובנין בית-המקדש [4]). ואף הספרים היותר משיחיים שבין ה„ספרים החיצונים", „עזרא ד'" ו„ברוך הסורי", הם מן השנים הראשונות שאחר החורבן. רעיון-הגאולה נתחזק ושב לחיים חדשים על-ידי הקאַטאַסטרופה של שנת 70 לספה"נ, ביחוד בחלקו המדיני הטהור.

ועל-ידי כך מתבארת העובדה המעניינת מאד, שבעוד שאין לנו שום מאמרים משיחיים מן הזמן שקודם החורבן, כבר יש לנו מן השנים הראשונות שאחר החורבן שורה שלמה של מאמרים כאלה. אף מרבן יוחנן בן זכאי עצמו יש לנו עדות נאמנה על אמונתו החזקה, שהמשיח לא ירחק עוד. קודם פטירתו אמר לתלמידיו: „הכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא" [5]). מאמר זה אפשר להבין רק באופן שהרַבָּן הגדול ביַבנה רצה לרמז לתלמידיו על ביאתו הקרובה של מלך-המשיח [6]). שהרי להלן (בפרק ז') נראה ברור, שעוד בימי התנאים האחרונים נחשב חזקיהו כמעט למשיח [7]).

דור ודורשיו, I[3], 216) מוציא מזה, שבימי ר' עקיבה עדיין לא היה המוצא מבית-דוד תנאי מוחלט בשביל המשיח. וכך גם דעתו של Maurice Vernes, Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien. Paris 1874, p. 136, n. 1. ועיין: יוסף קלוזנר, ישו הנוצרי, הוצאה שניה, עמ' 344—345.

1) עיין: Schürer, Geschichte, I[4], 660—661.

2) עיין: Graetz, Geschichte, IV, 516.

3) תוספתא, סוטא, ט"ו, סוף י"א; בבא בתרא, ס' ע"ב; וביחוד פסיקתא רבתי, פל"ו. ועיין: קלוזנר, „ארץ-ישראל בתנועות-המהפכה הישראליות" (העומר, הוצאת ש. בן-ציון, יפו תרס"ז, כרך א', מחלקה ב', עמ' 3—4, 7—9).

4) דור דור ודורשיו, II[2], 67; באכר, אגדות-התנאים, תרגום עברי של א"ז רבינוביץ, כרך א', חלק א', יפו תר" פ, עמ' 67—68.

5) כך בברכות, כ"ח ע"ב; באבות דרי נתן, פרק כ"ה (נוסחא א', הוצאת רש"ז שכטר, עמ' 80) חסרה המלה „שבא" (ועיין שם, שם, הערה ט"ז). ועיין גם ירושלמי, סוטה, פ"ט, הט"ז, ועבודה זרה, פ"ג, ה"א, שכתוב שם: „והתקינו (ותנו) כסא לחזקיה מלך יהודה".

6) כך הבין מאמר זה עוד: Ferdinand Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie, Leipzig 1880, S. 341 („היו נכונים לקבל את המשיח"), וכן הבין אותו ר' מאיר איש־שלום ב„מבוא" ל„סדר אליהו רבה וזוטא" שלו, ווינה תרס"ב, עמ' 21.

7) אני מעיר בזה על מאמר נפלא מכל צד של רבן יוחנן בן-זכאי, שיש לו יחס אל אמונת-

מבני-דורו ותלמידיו של ר׳ יוחנן בן זכאי כבר יש בידינו המון מאמרים משיחיים. למשל, מרבן גמליאל השני[1], מר׳ אליעזר בן הורקנוס ור׳ יהושע בן חנניה[2], מר׳ אליעזר המודעי ומהרבה תנאים אחרים של אותה תקופה. ביחוד יש צביעה מדינית עזה למאמריו המשיחיים של ר׳ יוסי בן קיסמא, תַּנא גלילי, שקדם בפעולתו הכבירה בתור רב ומורה לפולמוס-הדריינוס[3]. הדבר ברור, שהתקוות המשיחיות נעורו לחיים חדשים ויותר עשירים בעשרות-השנים הראשונות שלאחר החורבן[4]. ודרגה חדשה זו של התפתחות חשובה היא לנו ביותר מפני שהיא מתבארת על-ידי המאורע ההיסטורי הגדול, שקדם לה — החורבן השני,—ומבארת מצדה את המאורע ההיסטורי הגדול כמעט כמותו, שבא אחריה — את מרד בר־כוכבא ואת השתתפותו של ר׳ עקיבה במרד זה.

מר׳ עקיבה עצמו יש בידינו—וזהו אָפְיָני במדה מרובה — רק מאמרים מועטים, שאפשר לחשבם למשיחיים ממש. את בטחונו, שתקומת מלכות-ישראל קרובה לבוא, מכירים אנו לא רק מתוך הספור התלמודי הנאה, שר׳ עקיבה יכול היה לשחק גם למשמע „המונה של עיר" (רומי) וגם למראה השועל, שיָצא מבית-קודש-הקדשים החָרֵב, בעוד ששאר החכמים, שהיו מלַוים אותו על דרכו, התחילו בוכים[5]. כי את אמונתו המוצקת כסלע בגאולה הקרובה לבוא ובבנין-המקדש יש לראות גם מברכה זו, שקבע ר׳ עקיבה בשביל לילה ראשון של פסח, ליל-ה„סדר": „כן ה׳ אלהינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום, שמחים בבנין-עירך וששים בעבודתך, ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים וכו׳, ברוך אתה ה׳ גאל ישראל"[6]. ברכה זו זכתה להתקבל לתוך המשנה. וכמו-כן נמצא במשנה עוד מאמר אחד של ר׳ עקיבה, שאינו אלא תוצאה מהשקפתו המדינית: לדעתו, שהיא בהפך מדעתו של ר׳ אליעזר, „עשרת השבטים אינן עתידין לחזור, שנאמר: וישליכם אל ארץ אחרת כיום הזה (דברים, כ״ט, כ״ח) — מה היום הולך ואינו חוזר, אף הם הולכים ואינם חוזרים"[7]. עוד לפני הרבה שנים הובעה ההשערה[8], שר׳ עקיבה הוציא משפט

המשיח שלו ושיש לו ערך מרובה ביחוד בזמננו: „אם היתה נטיעה בתוך ידך ויאמרו לך: הרי לך (צ״ל: בא) המשיח, — בוא ונטע את הנטיעה ואח״כ צא והקבילו" (אבות של רבי נתן, הוצאת שכטר, נוסח ב׳, פרק ל״א, ראש עמ׳ ל״ד). כמעט אין בספרותנו מאמר נפלא כזה בשבח עבודת־האדמה!—

1) שבת, ל׳ ע״ב.

2) סנהדרין, צ״ז, ע״ב, צ״ח ע״א וצ״ט ע״א; ראש-השנה, י״א ע״ב, ועוד.

3) עיין: באכר, אגדות-התנאים (התרגום העברי), כרך א׳, חלק ב׳, עמ׳ 118—120.

4) דבר זה מטעים גם ר׳ מאיר איש-שלום ב„מבוא" הנזכר, עמ׳ 21.

5) מכות, כ״ד ע״א וע״ב (קרוב לסוף המסכת); ספרי, דברים, סי׳ מ״ג (הוצאת ר׳ מאיר איש־שלום, פ״א ע״א וע״ב); איכה רבתי, עה״כ: על הר-ציון ששמם (הוצאת בובר, דף פ׳).

6) משנה, פסחים, פ״י, מ״ו.

7) משנה, סנהדרין, פ״י (פי״א), מ״ג. משונה קצת הוא הנוסח המעניין של ספרא, בחוקותי, ח׳ (הוצאת ראי״ה וויס, קי״ב ע״א). ועיין ביתר פרטיות להלן, פ״ח.

8) עיין: David Castelli, JL Messia secondo gli Ebrei, Firenze 1874, p. 253 (ראש העמוד).

קשה זה על עשרת השבטים אך לאחר שנוכח בנסיעותיו הגדולות, שנסע אך לתכלית אחת: להלהיב את היהודים בארצות היותר רחוקות למלחמה הלאומית ברומי[1], — ששרידי מלכות־שומרון העתיקה אין להם עוד הרגש הלאומי הנצרך. לדעתו של ב אַ כ ר[2], רצה לחזק את תקות היהודים לגאולה קרובה בַמֶה שדרש את הכתוב שבתוכחה (ויקרא, כ״ו, ל״ח): „ואבדתם בגויים", רק על עשרת השבטים ב ל ב ד.

לתוך המשנה נתקבל גם המאמר המשיחי של ר׳ עקיבה: „משפט ג ו ג ו מ ג ו ג לעתיד לבוא י״ב חודש"[3]. מאמר זה, אפשר, שהוא מוסב גם על פ ו ל מ ו ס - ה ד ר י י נ ו ס, שהרי מתחילת המרד בשנת 132 לספה״נ[4] עד יציקת המטבעות העבריים בעלי הכתובת „לגאלת-ישראל" עברה שנה שלמה: כל הפולמוס חל בשנות 132 — 135, אבל „מעות כוזיביות" יש לנו רק מ ש ת י ש נ י ם[5]. על כל פנים, יש למאמר זה של ר׳ עקיבא צביעה מדינית, שהרי הוא מדבר במלחמה ארוכה באויבי-ישראל, שתִמָשך שנה תמימה (י״ב חודש)[6].

חוץ ממאמרים מִשְׁנָתִיִּים אלה יש בידינו בברייתא[7] המסורת של ר׳ נ ת ן, שר׳ עקיבא מצא רמז להתחלתם של ימות-המשיח בכתוב: „עוד אחת מעט היא ואני מרעיש את השמים ואת הארץ" (חגי, ב׳, ו׳). ר׳ עקיבה ראה בזה, כמובן, את המלחמות העצומות ב ר ו מ י, שקרבו לבוא בזמנו, ור׳ נתן גִנָה אותו על כך. הרי במאמריו של ר׳ עקיבה אין למצוא זכר לתקוות שלמעלה מן הטבע ולא פירושים סודיים בכל הנוגע למשיח ומעשיו, כמו שמצאנו אצל בני-דורו הזקנים ממנו. ולא נתפלא על זה אם נשים לב, שתַנא גדול זה היה „נושא-כליו" של גבור פשוט ואנושי גמור ממוצא בלתי-ידוע. המשיח שלו כבר היה בעולם ומלכותו היתה „מן העולם הזה" לגמרה.

ואולם ר׳ עקיבא חשב וטעה. ב ר - כ ו כ ב א לא היה גואל-ישראל. וטעות זו מוכרחים היו לכפר במיתה משונה ומלאת־עינויים ר׳ עקיבא עצמו וחבריו, ועמהם — חלק גדול מן העם. והתחילו גזרות-הדריינוס הנוראות[8]. לאחר רדיפת-אנטיוכוס (אֶפיפאַנס) היתה זו הרדיפה הראשונה של היהדות בתור יהדות. סבת-הדבר היתה — מפני שבזן-הסמך הרוחני היותר גדול של היהדות באותו זמן השתתף ביותר במרד. חזרו ובאו ימים נוראים: על למוד-

---

1) עיין: ר״ז פ ר א נ ק ל, דרכי־המשנה, הוצאה שניה, תרפ״ג, עמ׳ 128; G r a e t z, Geschichte der Juden, IV, 157—158; מתנגד לזה ר׳ י צ ח ק ה ל ו י, דורות הראשונים, חלק ראשון, כרך חמישי, עמ׳ 620—629.

2) אגדות-התנאים (התרגום העברי), כרך א׳, ח״ב, עמ׳ 38—39.

3) משנה, עדויות, פ״ב, מ״ו.

4) עיין: S c h ü r e r, Geschichte, I⁴, 682.

5) שם, שם, עמ׳ 760—770. אבל עיין גם-כן: ש. ר פ א ל י, מטבעות-היהודים, ירושלם תרע״ג, עמ׳ קנ״ד.

6) בפרטות על זה—להלן, פרק ט׳.

7) סנהדרין, צ״ז ע״ב.

8) מתוארות בפרטות על-ידי רא״ה ו ו י ס, דור דור ודורשיו, II², 118—121; G r a e t z, IV, 157—197; S c h ü r e r, I⁴, 695—704; ש. ק ר ו י ס, עשרה הרוגי־מלכות, השלח, כרך מ״ב (תרפ״ה), עמ׳ 10—22; 106—117; 221—233 (מאמר חשוב מכל צד).

התורה היו חייבים מיתה, נאסר באיסור היותר חמור קיום המצוות המעשיות היותר חשובות, צרות נוראות באו על העם, ארץ-ישראל הוחרבה מחדש, על הר־הבית חרשו חורשים, ירושלים נקראה בשם האלילי „אֶיליה קַפיטולינה" וליהודים נאסר לבוא לעיר הקדושה בעונש-מיתה. ביְמי צרה ומצוקה אלה בעל-כרחם נעורו מחדש התקוות המשיחיות, למרות האַכזבה הנוראה, שעברה על העם זה לא כבר[1]. כי הרעיון המשיחי הריהו בכלל תוצאת ההיסטוריה של פגעים של עם-ישראל, היסטוריה, שעוד בראשיתה כבר היא יודעת לספר על עבדות במצרים ויחידה במינה היתה והווה בתור היסטוריה של פורענויות וגאולות, שבאות אלו אחר אלו: הפורענות ילדה את הגעגועים הגדולים לגאולה וגעגועים אלה יצרו את הציור הנעלה מן המשיח. משה, הגואל הגדול מסבלות-מצרים, שיש לו תכונה כפולה: של מנהיג-לוחם ושל נביא-מחוקק, הוא הפרוטוטופס של הרעיון המתפתח אחר-כך ומגיע לידי התגלמות מפליאה בדמות של משיח, שהוא מלך וגואל כאחד[2]. ימי-הפורענות שאחר מפלת-ביתר[3] בעל-כרחם עוררו לתחיה את היעודים המשיחיים; אבל—וזה צריך להטעים ולהבליט — ימי-פורענות אלה מוכרחים היו לתת ליעודים אלה צביעה חדשה. הצביעה המדינית של הרעיון המשיחי לא הצליחה: היא המיטה אסון על כל האומה. מפני שבר-כוכבא לא היה ירא-שמים כל-צרכו, — זהו הבֵאור התלמודי המאוחר של המפלה[4]. עכשיו יש הכרח בדבר להבליט את הצד הרוחני של המשיח. וחוץ מזה, הרי בעל-כרחם פרשו גם התלאות הנוראות, שעברו על העם ושגרם להם המשיח שנהרג, את צלליהם העגומים על-פני הציורים המשיחיים של העם המעונה והלוקה ביסורים. ימות-המשיח בעל-כרחם ושלא מדעתם נתקשרו בדמיונם של כל אלה, שנשארו בחיים אחר מיתתו המשונה של ר׳ עקיבה, בצרות ויסורים. המושג „חבלו של משיח", כלומר, היסורים הקודמים לביאת-משיח, הוא ענין, שהיה תמיד קשור בביאת-משיח, שהרי הפורענות היא תנאי של הגאולה („יום-ה׳", שיקדם ל„אחרית-הימים"); אבל קודם-לכן לא היו הציורים הקשורים בו בהירים וקוֹנקרֵיטיים ביותר („יום-ה׳" הוא יום של פורענות לאדם ולטבע בכלל). עכשיו מקבל מושג זה צורה קבועה והוא מצטייר בצבעים היותר שחורים[5]. משיח שני, שאינו אלא לוחם בלבד ושקודם לכן, ודאי, שהיה דבר שלא יצויר בשביל חכמים מישראל, כבר הוא יכול למלא תפקיד ידוע במשיחות המוקדרת של הדור שאחר הדריינוס. משיח בן יוסף נעשה משיח שמֵת: הוא מוכרח ליפול במלחמת גוג ומגוג — כבר-כוכבא במלחמתו ברומי[6]. זאת אינה אומרת כלל-

---

1) דבר זה כבר הכיר והטעים: G.H. Dalman, Der leidende und sterbende Messias, Berlin 1888, S. 22.

2) עיין על זה בפרטות למעלה, חלק א׳, עמ׳ 12—15.

3) אני כותב „ביתר" לפי הכתיבה הנהוגה. יותר נכון „ביתתר" וביוונית: *Βήθθηρ, Βίθθηρ* (לפי כתבי היד העבריים והיווניים היותר טובים), ובערבית כיום: „בִּתּיר". עיין: Schürer, 1⁴, 693, הערה 130.

4) סנהדרין, צ״ג ע״ב; ירושלמי, תענית, פ״ד, ה״ז.

5) בפרטות על „חבלו של משיח" עיין למטה, פרק ה׳.

6) בפרטות על זה עיין למטה, פרק ט׳.

וכלל, שמשיח-בן-יוסף נתאחר בזמן מן הזמנים בהכרתה של האומה עם בר-כוכבא, — דבר, שעל-פי דאַלמאַן [1], הוא מחוסר-יסוד. בר-כוכבא איננו משיח בן-יוסף; אלא שגורלו היה, אם אפשר לומר כך, הַגֹּרֶם ההיסטורי ליצוק את המושג של משיח שני — מושג, שאפשר, כבר היה במציאות, — בדפוס חדש: בצורה שלפנינו. שהרי התגלמותו של הרעיון המשיחי היהודי בעל-כרחה הושפעה מן המאורעות ההיסטוריים הכבירים של הזמן [2].

ובאמת באו כל התֵּאורים המפורטים של „חבלו של משיח" מתַּנאים, שפעלו אחר מפלת-ביתר. ומה שמפליא ביותר: ארבע הברייתות העומדות זו בצד זו [3], שבאמת הן-הן שנותנות את התאור היחידי מ„חבלו של משיח" ושאחר-כך נתלכדו למשנה אחת [4], באות כולן מפי תלמידיו הצעירים של ר׳ עקיבא. תלמידים צעירים כאלה (להבדיל מתלמידיו הזקנים, שקדמו למרידת בר-כוכבא) היו ששה: ר׳ מאיר, ר׳ יהודה בן-אילעי, ר׳ יוסי בן-חלפתא, ר׳ שמעון בן-יוחאי, ר׳ נחמיה ור׳ אלעזר בן-שמוע [5]. כל התלמידים הללו, זולת האחרון [6], תפסו מקום בראש בחיים הרוחנים של ישראל לאחר שארץ-ישראל התנערה מתוצאותיו המרות של המרד ורדיפת-הדריינוס רפתה. כל התלמידים הללו לא יכלו עוד לקבל סמיכה מר׳ עקיבה רבם, שהרומיים המיתוהו מיתה משונה אחר מפלת-ביתר. הם נסמכו על-ידי ר׳ יהודה בן בבא עוד בימי-הגזרות, כשהסמיכה היתה אסורה, באופן שר׳ יהודה בן-בבא מת על קידוש מפעלו זה [7]. ובכן חיו כל אלה בימי הגזרות והרדיפות והפורענויות. ולפיכך לא יפָּלא הדבר, שארבע הברייתות הנזכרות נאמרו על-ידי ארבעה משׁשת תלמידיו אלה של ר׳ עקיבה. שתי ברייתות כבר באו במסכת-סנהדרין עצמה [8] בשם ר׳ יהודה [9] ור׳ נחמיה. הברייתא השלישית באה בסנהדרין [10] בעֲלום-שם, אבל מקור תלמודי מאוחר [11] שמר את שמו של המחבר: זהו ר׳ שמעון בן יוחאי, הרביעי בין התלמידים הנזכרים של ר׳ עקיבה. הברייתא הרביעית באה בשם ר׳ נהוראי [12]. ואולם במסורת תלמודית קדומה („תנא") אנו מוצאים: „לא ר׳ מאיר שמו, אלא ר׳ נהוראי שמו; ולמה נקרא שמו ר׳ מאיר? — שהיה מאיר עיני חכמים בהלכה" [13]. אמנם׳

---

1) עיין ספרו: Der leidende und sterbende Messias, S. 21.

2) מאיר איש-שלום, מבוא ל„סדר אליהו", עמ׳ 22, הערה 3.

3) סנהדרין, צ"ז ע"א וע"ב.

4) משנה, סוטה, קרוב לסוף פ"ט (ברייתא, שם, מ"ט ע"ב).

5) עבודה זרה, ח׳ ע"ב; סנהדרין, י"ג ע"ב וי"ד ע"א.

6) עיין: Bacher, Die Agadah der Tannaiten, II, 275; התרגום העברי של א"ז רבינוביץ, אגדות-התנאים, כרך ב׳, חלק ב׳, תל-אביב תרפ"ג, עמ׳ 1—8.

7) עבודה זרה, שם, וסנהדרין, שם.

8) סנהדרין, צ"ז ע"א.

9) במסכת „דרך-ארץ זוטא", פ"י, בא „רבן גמליאל"; אבל טעות היא זו.

10) סנהדרין, צ"ז ע"א.

11) דרך-ארץ זוטא, ראש פ"י.

12) סנהדרין, שם; דרך-ארץ זוטא, שם.

13) עירובין, י"ג ע"א.

היה גם תנא בשם ר׳ נהוראי, שחולק על ר׳ מאיר בשני מקומות תלמודיים[1]; ויש גם מסורת תלמודית אחרת: „תנא, לא ר׳ נהוראי שמו, אלא ר׳ נחמיה שמו״[2]. על כל פנים, ר׳ נהוראי יכול להיות כאן או אחד משני תלמידיו הצעירים של ר׳ עקיבה (ר׳ מאיר, שהרי ר׳ נחמיה שונה ברייתא אחרת), או — הוא תנא מזמנו של ר׳ מאיר, שהוא חולק עליו שתי פעמים, ובכן — גם-כן מן התקופה שאחר מפלת-ביתר. וכך כל ארבע הברייתות העוסקות ב„חבלו של משיח״ מוצאָן מזמן שלאחר בר-כוכבא — לאחר שטעמו היהודים רדיפות נוראות, שהיו קשורות בהופעת־המשיח[3].

וכמו-כן אפשר להוכיח, שהמשיח שמת הוא תוצאתם של ימי-הדריינוס[4]. התכונה הכפולה של המשיח צריכה להבטל. המשיח הלוחם מוכרח להפרד ולהבדל מן המשיח הרוחני. ובעוד שמשיח בן יוסף הנלחם מוכרח למות במלחמה, מושל משיח בן-דוד בישראל ובכל העמים שהם נכנעים לפניו ברצונם הטוב, אך ורק על־ידי יתרונו הרוחני. הצד המדיני מתנדף בזמן שאחר הדריינוס יותר ויותר; ויותר שאנו מתקדמים במהלך-הדור, נעשה הרעיון המשיחי מסתורי יותר, ויותר הוא למעלה מן הטבע. עוד ר׳ יוסי בן חלפתא, תלמידו של ר׳ עקיבה, אוסר „לחַשֵׁב קצין״[5]. עכשיו צומחות הברייתות הנפלאות, שעל-פיהן בא המשיח „בהסח-הדעת״ ושאין לחַשב מראש את תחילתם של ימות-המשיח[6]. ר׳ נתן, בן-דורו הזקן של ר׳ יהודה הנשיא, מתרעם על שבישׂר ר׳ עקיבה את הגאולה הקרובה וגם מתנגד הוא לחשבונותיהם של „רבותינו״ (כלומר, התַּנאים שקדמו לימי-הדריינוס). כי הוא עצמו דורש על „קץ-משיח״ את דבריו של חבקוק הנביא (ב׳, ג׳): „כי עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יכזב, אם יתמהמה חכה-לו, כי בוא יבוא ולא יאחר״[7]. ור׳ יהודה הנשיא, האישיות היותר מצוינת של דור-התנאים האחרון, יש לו הבנה מועטת כל-כך בשביל הצד המדיני בחיי-עמו, או מפחד הוא מפני הקיסר כל-כך, עד שהוא מבקש לבטל את צום תשעה-באב, יום-האבל על אבדן החירות המדינית של ישראל, אף-על-פי שעל-ידי בטול זה יסוף הזכר האחרון לחירות מדינית זו[8].

אנו עומדים בסוף תקופת־התנאים. היעודים המשיחיים המדיניים עדיין הם מצויים אף אם אָבְדו הרבה מתכונתם הקודמת, שהרי תקופת-התנאים כבר היא מסתיימת לערך בשנת 220 לספה״נ, ובכן אך 85 שנים אחר חורבן-ביתר. בזמן קצר כל-כך אי-אפשר היה, שתשתכחנה לגמרן התקוות המדיניות הנהדרות. מר׳ מאיר, ר׳ שמעון בן יוחאי, ר׳ יוסי

---

1) משנה קידושין, פ״ד, מי״ד (משנה אחרונה); סנהדרין, צ״ט ע״ב.

2) שבת, קמ״ז ע״ב. ועיין: באכר, אגדות-התנאים, II, 1, 160; II, 2, 75.

3) את הברייתות גופן עיין להלן, פרק ה׳.

4) ההוכחות המפורטות על זה תבואנה להלן, פרק ט׳.

5) דרך-ארץ רבה, קרוב לסוף פי״א.

6) סנהדרין, צ״ז ע״א; פסחים, נ״ד ראש ע״ב; מכילתא, ויסע, ה׳ (הוצאת מאיר איש-שלום, נ״א ע״א).

7) סנהדרין, צ״ז ע״ב. ועיין למעלה, עמ׳ 254.

8) מגילה, ה׳ ע״א וע״ב. ועיין רא״ה וויס, דור דור ודורשיו, II², 161.

בן חלפתא, ר' אליעזר בן שמעון, ואף מר' יהודה הנשיא, יש בידנו מספר הגון של מאמרים משיחיים, שסנגונם עדיין הוא תַּנָאיי גמור ושעדיין לא אבדו לגמרם את הרִשום המשיחי-המדיני.

עם התימת-המשנה והתחלת תקופת-האמוראים מתהַוֶה שנוי חשוב ברעיון המשיחי. ההגמוניה ביהדות עוברת מעט-מעט מיהודי ארץ-ישראל ליהודי־בבל, באופן שהיהודים מתרחקים יותר ויותר מאדמת-מולדתם וממקור חייהם המדיניים. ולפיכך מפַנוֹת השאיפות הברורות והריאַליות פחות או יותר לגאולה מדינית ומוסרית בעל-כרחן מקום לדמיונות חדשים, מסתוריים-דתיים. הציורים הדמיוניים הללו הם לפעמים נשגבים בשירה שבהם ולוקחי-לב ביָפים הפיוטי, אבל מתרחקים הם יותר ויותר מן הציורים הקודמים, שהיו הרבה יותר מקוריים. עוד אחד מראשוני האמוראים, שמואל, בן-מחלוקתו של רב, שעליו נאמר: „רב תנא ופליג"[1]), אומר על ימות-המשיח כדברים האלה: „אין בין העולם הזה לימות-המשיח אלא שעבוד-מלכויות בלבד"[2]). כל התקוות המשיחיות, כל היעודים המזהירים של הנביאים נמחקים בבת אחת: כנראה, מיַחס שמואל את כולם ל„עולם הבא". ובן־דורו, האמורא הארצישראלי ר' יוחנן, כבר הורה: „אין בן-דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או בדור שכולו חייב"[3]). דבור זה הרי פירושו, שקֵירוב-ה„קץ" בדרך טבעית הוא כמעט אי-אפשר.. ולאחר חמשים שנה בערך כבר מרשה לעצמו האמורא רב הלל[4]) לומר: „אין משיח לישראל, שכבר אכלוהו בימי-חזקיה"[5]). אמנם, דעה זו של רב הלל נדחתה בדברים קשים („שרי לה מאריה לר' הלל") על-ידי האמורא רב יוסף; אבל עובדה זו בלבד, שאמורא יכול היה להביע דעה כזו, יש בה די להוכיח, שתהום עמוקה רובצת בין הציורים המשיחיים של התַנאים ובין אותם של האמוראים, למרות מה שלפעמים מתרוממים אף האמוראים לידי השקפה מדינית גמורה במאמריהם המשיחיים. על ירידתו של הצד המדיני שברעיון המשיחי מעיד, בין שאר המאמרים, גם המאמר המובא לעתים קרובות של האמוראים, שהקדוש-ברוך-הוא השביע את ישראל, „שלא ימרדו באומות" ו„שלא יעלו בחומה", כלומר, שלא יקָרבו את ימות-המשיח בחוזק-יד, על-ידי מרידות ומלחמות[6]). הרי זו, ודאי, השקפה מתנגדת בגלוי לכל הבנה מדינית של הרעיון המשיחי.

אבל יש כאן דברים חשובים יותר מכֵּן. בכל הספרות המשיחית-היהודית של תקופת-התַנאים אין זכר ל„משיח הסובל". כל המאמרים המדברים על המשיח הסובל שבספרות הרבנית, שאסף וקבץ דאַלמאן[7]) בשקידה עצומה, שייכים

1) כתובות, ח' ע"א; עירובין, נ' ע"ב; גיטין, ל"ח ע"ב; בבא בתרא, מ"ב ע"א; סנהדרין, פ"ג ע"ב; חולין, קכ"ב ע"ב.

2) ברכות, ל"ד ע"ב; שבת, ס"ג ע"א וקנ"א ע"א; פסחים, ס"ח ע"א; סנהדרין, צ"א ע"ב וצ"ט ע"א. בסנהדרין, צ"א ע"ב, כתוב „גלויות" במקום „מלכויות" (אפשר, שנוי מאימת הצֶנזורה).

3) סנהדרין, צ"ח ע"א.

4) שלא להחליף בהלל הזקן, שאינו מתואר בתואר „רבי" ו„רב" לעולם, כידוע.

5) סנהדרין, צ"ח ע"ב וצ"ט ע"א.

6) כתובות, קי"א ע"א.

7) עיין: G. H. Dalman, Der leidende und sterbende Messias im ersten nachchristlichen Jahrtausend ,Berlin. 1888, SS. 35—84.

באין יוצא מן הכלל לתקופה שאחר התנאים, שבה אין לחשוב השפעות נוצריות לאי-אפשריות לגמרן[1]. אַבגוסט ווינשֶׁה, שהשתדל למצוא את המשיח הסובל בספרות העברית העתיקה ביותר — ויהי מה, יכול היה למצוא רק שני מקומות בתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל (ישעיה, נ״ב, י״ג—ט״ו ונ״ג, י״א—י״ב) ומקום אחד מן ה„ספרי״ על-פי ריימונדוס מאַרטיני[2]. ואולם את המקום ב„ספרי״ אין למצוא בשום הוצאה עתיקה או הדשה של ה„ספרי״, שהרי לא מצאוהו לא קאַשטילי[3] ולא דאַלמאן[4]. נראה, שרייטונדוס מאַרטיני היה לפניו „ספרי״ עם הוספות מזויפות[5]. ומה שנוגע לשני המקומות של תרגום-יונתן, הרי בנוגע למקום הראשון מוכרח ווינשה עצמו להודות, ש„המתרגם יִחֵס להעם מה שאמור על היסורים כשהם לעצמם״[6]; ובכן — ההפך הגמור ממה שרצה ווינשה להוכית. ובמקום השני, שהביא ווינשה מתרגום-יונתן[7], „יכולה — אם נדבר בלשונו של דאלמאַן[8]) — ,הערת הנפש למות׳ (ישעיה, נ״ג, י״ב) להתיחס רק אל קנאתו המלאה מסירות-נפש של מי ש,מפגיע לפושעים׳, כמו שכתוב מיד אחר זה״. איינֶן היהן[9]) אומר בפירוש: „רק לא נאמר (בתרגומים), שהוא (המשיח) צריך לסבול״. ויש עוד להעיר כאן, ששֵם-המשיח „חיוורא דבי רבי״[10], שווינשה מיחס לו ערך מרובה כל כך[11], לא עוד שייך הוא לתקופת-התנאים, שהרי „דבי רבי״ היו שנים הרבה אחר ר׳ יהודה הנשיא, ובכן צריך למנוֹתם על תקופת־האמוראים[12]). ובספור בדבר יסוריו של המשיח, שהביא קאַשטילי[13], נוכר לא ר׳ שמעון בן יוחאי עצמו, אלא — מערתו. שהרי כל האגדה חלה מאה שנה אחר פטירתו של תנא זו: אילמלא כן, לא היתה הנפש הפועלת בה יכולה להיות האמורא ר׳ יהושע בן לוי.

וכמו ביחס אל ה„משיח הסובל״ כך הדבר ממש אף ביחס אל ה„אנטי-משיח״ (Antichristos), שמצאו דאַלמאן, ווינשה, מ. פרידלֶנדר ובוסֵי (Bousset)

1) עיין הוכחותיו המלאות ענין של Castelli, IL Messia secondo gli Ebrei ,pp. 222—224.

2) עיין: A. Wünsche, Die Leiden des Messias (יסורי-המשיח), Leipzig 1870, SS. 40—42; 65—66.

3) עיין: IL Messia, p. 219, nota 1.

4) עיין: Der Leidende u. sterbende Messias, S. 43.

5) עיין גם להלן עמ׳ 260, הערה 6.

6) יסורי-המשיח, עמ׳ 41.

7) שם, עמ׳ 42.

8) עיין: Der leidende u. sterbende Messias, SS. 48–49 (ביחד עם הערה ***)

9) עיין: E. Hühn, Die messianischen Weissagungen etc. bis zu den Targumim, 1899, I, 114.

10) סנהדרין, צ״ח ע״ב.

11) „יסורי-המשיח״, עמ׳ 62—63; 121—123.

12) ר׳ זכריה פראנקל, דרכי-המשנה, הוצאה שניה, תרפ״ג, עמ׳ 228, הערה 6; ראי״ה ווייס, דור דור ודורשיו, II[2], 159, הערה א׳. נגד דאלמאן, עמ׳ 37, שראה בבטוי זה את „בני-דורו״ של ר׳ יהודה הנשיא.

13) בספרו האיפלקי הנו׳, עמ׳ 227.

בספרות הרבנית. אמנם, עליו מדובר לעתים קרובות במדרשים אחרים; אבל ספרי-אגדה אלה הם מזמן מאוחר מאד והקדומים שביניהם לא נתחברו קודם המאה השמינית לספה״נ[1]. באחדים ממדרשים אלה כבר נזכרו הערביים המנצחים ובאחרים יש אפילו רמזים על מסעי-הצלב[2].

ובכן, כשאנו מדברים על המִפְרוּת הישראליות הקדומות, המקוריות, בדבר המשיח, אין לנו לדבר לא על המשיח הסובל ולא על „ארמילוס הרשע", שהוא הוא ה„אנטיכריסטוס". ואף-על-פי-כן הכנים אפילו חכם דייקן כשירֶר בהרצאתו המצוינת של הרעיון המשיחי העברי[3] את מאמרו של ר׳ אלכסנדרי, אמורא מן המחצה השניה של המאה הרביעית לספה״נ, כמו גם את המעשה באמורא ר׳ יהושע בן לוי, בתור הוכחות, שהמושג מ„משיח סובל" מקורי הוא ביהדות[4], אף-על-פי שהוא רואה בו אך „דעת בית-המדרש", שהיתה זרה ל„יהדות בכללה"[5]. באמת אין מושג זה יכול להחשב אפילו לדעה בודדת של תנא קדום אחד, שהרי אין למצוא בספרות הרבנית הקדומה אף מאמר תַּנָּאִיִּ אחד, שאפשר לפרשו במובן זה[6].

כל אלו הן תוצאות הכרחיות מערבוב תקופות-התפתחות שונות של הרעיון המשיחי היהודי אחר החורבן. אשתדל, איפוא, לטפל אך ורק בציורים המשיחיים הקדומים יותר והמקוריים יותר של עם-ישראל; ולתכלית זו אצטמצם כאן בתקופת-התנאים בלבד. ומאחר שכבר נתברר ממה שקדם, שכל תקופה זו מתחלקת בנוגע לרעיון המשיחי לשני דורות שונים: לדור שקודם בר-כוכבא ולדור שאחר בר-כוכבא, על־כן אציין בכל מקום, שאפשר הדבר (בברייתות הסתמיות לא תמיד אפשר דבר זה), למי משני הדורות שייך מאמר משיחי ידוע. וכך יופיעו לפנינו כל המאמרים המשיחיים במסגרת של תולדות עם-ישראל. כי רק ההיסטוריה הישראלית היא המפתח האמתי אל הרעיון המשיחי בישראל.

---

1) עיין: Wilhelm Bousset, Der Antichrist, SS. 67, 70. ומצד אחר מחליטים Bousset, 74 וגם M. Friedländer, Der Antichrist, SS. 126—129, שהמושג „אנטיכריסטוס" הוא ממוצא יהודי. אבל, לדעתי, לא הביאו ראיות מספיקות לכך מן הספרות הרבנית הקדומה.

2) עיין: M. Buttenwieser, Outline of the Neo-Hebraïc Apocalyptic Litterature, Cincinnati 1901; (הרחבת מאמרו ב — Jewish Encycl., I, 675 — 685); Castelli, p. 243.

3) בספרו הגדול, II[4], 579—651.

4) שם, שם, עמ׳ 648—651.

5) שם, שם, עמ׳ 650—651.

6) הפלפול החריף של שירר (שם, שם, עמ׳ 650, הערה 98, ועיין גם עמ׳ 444—445), שבו רצה להוכיח, שהמאמר של ר׳ יוסי הגלילי המובא ע״י ווינשה יכול היה להמצא בנוסח עתיק ובלתי-מזויף של ה„ספרי", שהיה בימי ריימונדוס מארטיני, מפני שרבי יוסי הגלילי הוא בן-מחלוקתו של ר׳ טרפון, ור׳ טרפון אינו אלא Trypho Judaeus של יוסטינוס הקדוש, —קשה לו לעמוד בפני טענותיו של ר׳ זכריה פראנקל (דרכי־המשנה, תרפ״ג, עמ׳ 112, הערה 7; Monatsschrift, IV, 211) נגד זהותם של ר׳ טרפון ושל Trypho. ואף אם שניהם אחד הם, הרי הסגנון של המאמר המובא על־ידי מארטיני אינו תנאיי גמור.

ב.

ימות־המשיח והעולם־הבא.

אחת מן הפרובלימות היותר קשות של הרעיון המשיחי בישראל היא זו: במה ועד כמה יש להבדיל את ימות-המשיח מן העולם-הבא במובן הרחב של מלה זו? — ה„עולם-הבא במובן הרחב" הוא בשבילי, מצד אחד, החיים שלאחר מיתה ושכר ועונש ב„עולם-האמת" (גן-עדן וגיהינום), ומצד שני — הציורים מדינם של צדיקים ורשעים לאחר מיתה, מתחית-המתים ומחדוש-העולם. מאחר שעד המאה העשירית לספה"נ לא היו עיקרים קבועים וקיימים בדת הישראלית, ובציורים המשיחיים, כמו גם בציורים מן החיים שלאחר מיתה, היו נוהגים מנהג של חירות גמורה ועושים בהם כטוב בעיניהם אפילו היותר אדוקים שבחכמי-ישראל, — אין תימה בדבר, שבכל הספרות שאחר המקרא מתחלפים אלה באלה בלא הפסק ימות-המשיח, החיים שלאחר מיתה והעולם החדש, שיקום אחר תחית-המתים[1]). בשביל שני המושגים האחרונים (החיים שלאחר מיתה ו„העולם החדש") יש בספרות התלמודית והרבנית רק מלה אחת: „עולם-הבא", שמתאֶמת להבטויים האֶוונגליוניים: ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος או ὁ αἰὼν ὁ μέλλων[2]), שהרי בשניהם מתבטא אך הנגוד ל„עולם-הזה": ὁ αἰὼν οὗτος או ὁ νῦν αἰών. ב„עולם-הבא" מתחלפים או מתערבים „ימות-המשיח" לעתים קרובות. די יהיה במשלים אחדים כדי להוכיח את הדבר.

בברייתא, שמדובר בה על חלוקת ארץ-ישראל לשלשה-עשר חלקים לעתיד לבוא[3]), קוראים אנו כדברים האלה: „ולא כחלוקה של עולם-הזה חלוקה של עולם-הבא. העוה"ז אדם יש לו שדה לבן אין לו שדה-פרדס, שדה-פרדס אין לו שדה לבן; לעולם-הבא אין לך כל אחד ואחד, שאין לו בהר ובשפלה ובעמק (כלומר, לכל אדם יהיו קרקעות שונים, שיגדלו בהם גם תבואות, גם גפנים, וגם עצי-פרי), שנאמר (יחזקאל, מ"ח, ל"א): „שער ראובן אחד, שער יהודה אחד, שער לוי אחד" (כלומר, כל השבטים הללו יהיו שָוים בנחלותיהם)[4]).

„עולם-הבא" כאן, ודאי, אינם החיים שלאחר מיתה או שלאחר תחית-המתים: אלה הם

---

1) עיין: Castelli, IL Messia, pp. 248—251; רא"ה ווייס בפירושו למכילתא (בהוצאת־המכילתא שלו, ווינה תרכ"ה), סוף ל"ח (הערה 4) ול"ט.

2) מתיא, י"ב, ל"ב; מארקוס, י', ל'; לוקאס, י"ח, ל'; אגרת אל העברים, י"א, ה'.

3) „תניא: עתידה ארץ-ישראל, שתתחלק לי"ג שבטים" וכו' (בבא בתרא, קכ"ב ראש ע"א).

4) בבא בתרא, שם.

אך ורק ימות־המשיח. חלוקת־האדמה של ארץ־ישראל, נתינת שדות של תבואות וגנים של עצי־פרי והאַסְמָכָה על יחזקאל, מ״ח, — הכל מראה על דורו של משיח. ואמנם, כבר פירשו האמוראים, שהדברים מוסבים על ימות־המשיח: על השאלה: „אידך (החלק הי״ג) למאן (למי)״?— משיב ר׳ חסדא: „לנשיא״, ופירש רשב״ם: „למלך המשיח״[1].

עוד מקום מעניין. באסמָכָה על הכתוב: „ודם ענב תשתה חמר״ (דברים, ל״ב, י״ד) מובאה מסורת תַּנאית[2] זו: „לא כעולם הזה העולם הבא. העולם הזה יש בו צער לבצור ולדרוך, העולם הבא מביא [אדם] ענבה אחת בקרון או בספינה ומניחה בזוית־ביתו ומספק הימנה כפטום גדול״ וכו׳, שהרי „אין לך כל ענבה וענבה, שאין בה שלשים גרבי־יין״. אין ספק בדבר: כל הציורים המוגזמים הללו מפריָתה של ארץ־ישראל אין להם אופי של ציורים מן החיים שלאחר מיתה או שלאחר תחיה, אלא של ציורים משיחיים גמורים. להלן[3] תהא לנו הזדמנות להביא מקומות מקבילים הרבה להפלגות אלו, מקומות, שמוסבים בלא שום ספק על דורו של משיח. אנו יכולים, איפוא, להחליט בוודאות, שכאן משמשת מלת „עולם־הבא״ במובן של „ימות־המשיח״.

דוגמה מפליאה, שיש לראות ממנה, האיך היו נוהגים להחליף „עולם־הבא״ ב„ימות־המשיח״ עוד בזמן היותר קדום, כבר יש למצוא בנוסח המשנה של תלמוד ירושלמי. משנה אחרונה של פרק ראשון במסכת ברכות[4] כוללת מחלוקת בין בן־ זומא (תלמיד חבר של ר׳ עקיבה) וחכמים בדבר השאלה, אם יש לקרוא פרשת־ציצית (במדבר, ט״ו, ל״ז—מ״א), שיש בה זכר ליציאת־מצרים, אף בלילות (בתפילת־ערבית). ממלת „כל״ בכתוב: „למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי־חייך״, מוציא בן־זומא, שאף בלילות יש להזכיר את יציאת־מצרים. „וחכמים אומרים: ימי־חייך — העולם הזה; כל ימי־חייך—להביא לימות־המשיח״[5]. כך הוא נוסחה של מחלוקת זו לא רק בהוצאות המיוחדות של המשניות, אלא גם במכילתא ואף במשנה של תלמוד בבלי. ואולם דבריהם של החכמים החולקים על בן־זומא במשנה של תלמוד ירושלמי כך הוא נוסחם: „וחכמים אומרים: ,ימי־חייך׳—העולם הזה, ,כל ימי־חייך׳—העולם הבא להביא לימות־המשיח״[6]. „העולם הבא״ ו„ימות־המשיח״ הם, איפוא, על־פי מקום זה של תלמוד ירושלמי בלתי־נפרדים זה מאלה.

ואולם יש בספרות התלמודית גם מקומות הרבה, שבהם באים „ימות־המשיח״ בנגוד

---

1) בבא בתרא, שם.

2) היא מתחלת במלת „אמרו׳ (כלומר, הקדמונים) בכתובות, קי״א ע״ב. בקיצור, אבל בתוכן שוה לגמרו, אנו מוצאים כל פיסקה זו במדרש התנאיו ספרי, דברים, סוף סי׳ שי״ז (הוצאת מא״ש, קל״ו ראש ע״א).

3) עיין להלן, פרק י׳.

4) משנה, ברכות, פ״א, מ״ה; בבלי, שם, י״ב ע״ב.

5) בשנוויים קלים באים דברים אלה במכילתא, פסחא, פרשה ט״ז (הוצאת מא״ש, י״ט ע״א).

6) על זה כבר העיר ר״ז פראנקל, דרכי המשנה, הוצאת תרפ״ג, עמ׳ 237. המסקנה, שהסיק שירר (II⁴, 637) ממשנה זו, נראית לי בלתי־מיוסדת.

ל„עולם הבא". באסמכה על הכתוב: „חופף עליו כל היום ובין כתפיו שכן" — (דברים, ל"ג, י"ב), דורשת ברייתא אחת[1]) מלות „חופף עליו" על בית ראשון, מלות „כל היום" — על בית שני, ואת המלות „ובין כתפיו שכן" — על ימות-המשיח. ועל זה אומר רבי (רבי יהודה הנשיא, הראשון): ‚חופף עליו' — זה העולם הזה, ‚כל היום' — אלו ימות-המשיח ו‚בין כתפיו שכן' — זה העולם הבא'[2]).

ובברייתא אחרת אנו קוראים: „ר' יהודה (בן אלעי, מתלמידיו הצעירים של ר' עקיבה) אומר: כנור של מקדש של שבעה נימין היה, שנאמר (תהלים, ט"ז, י"א): ‚שובע שמחות [את] פניך', אל תקרי, ‚שובע' אלא שבע; ושל ימות-המשיח שמונה, שנאמר (שם, י"ב, א'): ‚למנצח[3]) על השמינית' — על נימא שמינית; של עולם-הבא עשר[4]), שנאמר (שם צ"ב, ד'): ‚עלי עשור ועלי נבל, עלי הגיון בכנור', ואומר (שם, ל"ג, ב' — ג'): ‚הודו לה' בכנור, בנבל עשור זמרו לו, שירו לה' שיר חדש'"[5]).

הדבר ברור, שכאן נבדלים „ימות-המשיח" מן ה„עולם-הבא" בהחלט: „שיר חדש" מרמז על „עולם חדש".

ואולם יש לנו ברייתא, שמבארת את מהותו האמתית של „עולם-הבא": „עולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פרייה ורבייה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו-השכינה, שנאמר (שמות, כ"ד, י"א): ‚ויחזו את אלהים ויאכלו וישתו' „(כלומר, חזון-האלהים היה בשבילם במקום אכילה ושתיה)[6]). אמנם, אפשר היה לחשוב, שכאן המכוון ב„עולם-הבא" הם החיים שלאחר מיתה, מעבר לקבר; ואולם המשא-והמתן של האמוראים, שבא מיד אחר ברייתא זו, מוכיח בוודאות גמורה, שכאן מדובר על העולם-הבא בצורתו לאחר ימות-המשיח: „מיתיבי (קושית-האמוראים): ‚יהי פסת בר בארץ בראש הרים' (תהילים, ע"ב,

---

1) זבחים, קי"ח ע"ב.

2) עיין גם להלן, עמ' 266—267.

3) „למנצח" הוא לתנא לא מנצח בנגינות, אלא גבור מנצח — מלך-המשיח.

4) לפי יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, ז', י"ב, ג') היו להכנור (κινύρα) של בית-המקדש עשר נימים; ובכן אין המסורת המיוסדת על דרש של ר' יהודה בדבר שבע הנימים של הכנור בבית-המקדש היסטורית.

5) ערכין, י"ג ע"ב (קרוב לסוף פרק ב'); פסיקתא רבתי, ראש פ' כ"א (הוצאת מא"ש, ווינה תר"ם, צ"ח ע"ב וצ"ט ע"א). בפירושו של מא"ש שם הובאו הנוסחאות של המדרשים המאוחרים.

6) כלה רבתי, פ"ב. בתלמוד בבלי (ברכות, י"ז ע"א) באה הגדרה זו של „עולם-הבא" כמעט מלה במלה, ואך אינה מובאה כברייתא, אלא בתור „מרגלא בפומיה דרב". ואולם כבר הבאתי בפרק הקודם (עמ' 258) שורה שלמה של מקומות תלמודיים, שבהם נאמר: „רב תנא ופליג". חוץ מזה, רגילים בעלי-התלמוד להשתמש בפתגמים זרים, שהתאימו להשקפותיהם. שמואל הקטן, למשל, בחר לפתגמו (אבות, ד', כ"ו) כתוב במשלי (כ"ד, י"ז), ור' לוויטס איש יבנה (אבות, פ"ד, מ"ד) בחר פתגם מבן-סירא (ז', י"ז). ועיין דוגמאות אחרות: V. Aptowitzer, A. Schwarz-Festschrift, Wien 1917, S. 125. ובברכות (י"ז ע"א) נוספו על סימני עולם-הבא: „ולא משא-ומתן ולא קנאה ולא שנאה ולא תחרות". מאמר זה בא באבות של ר' נתן (פ"א נ"א, הוצאת שכטר, סוף דף ג') בתור סימניו של „יום שכולו שבת", כלומר, של עולם-הבא (עיין משנה, תמיד, פ"ז, מ"ד;

ט"ז) — אמרו (התנאים): לא כעולם-הזה עולם-הבא: העולם הזה יש צער לדרוך ולבצור, העולם הבא הקדוש-ברוך-הוא מוציא רוח מאוצרותיו[1] ונופפת עליהם (על הגפנים) ונושרות (צ"ל ומשירות?) אותם (את הענבים) בקרקע, אדם יוצא לשדה מביא מלוא פירותיה[2], ממנה פרנסתו ופרנסת אנשי-ביתו[3]; ואי סלקא דעתך כדתניא—פרנסה למה להו?—ועוד כתיב: ,הרה ויולדת יחדיו' (ירמיה, ל"א, ז')—, עתידה אשה, שתלד בכל יום, קל-וחומר מתרנגולת"[4],—ובכן הרי תהיינה אז פריה ורביה; „אלא האי דקתני (מה שלמדנו כאן) קודם תחית-המתים[5], והתם (ומה שלמדנו שם)—לימות-המשיח"[6].

הדבר ברור: אין לערבב את „ימות-המשיח" ב„עולם-הבא", אֶמיל שירֶר לא צדק במה שאמר: „עם התחלתם של ימות-המשיח מתחיל ,עולם' חדש. אבל ,עולם-הבא' זה הוא בכל הפרטים (in allen Stücken) הנגוד הגמור ל,עולם הזה'"[7]. השקפה זו רואה שירר כיותר עתיקה; אבל באמת היא נשענת אך על מְסָרות נוצריות[8]. בצדק הוא מחליט, אמנם, שתקוות תחית-המתים וימות-המשיח נתקשרו זו באלה בזמן קדום הרבה בקשר אמיץ (על-פי דניאל, י"ב, ב')[9]. אבל עוד במשנה ובברייתות היותר עתיקות נפרדים שני מושגים אלה זה מזה בהכרה ברורה פחות או יותר. מובן, שהבדל זה אינו יכול להשתמר בהחלט גמור; שהרי סוף-סוף אף „ימות-המשיח" הם עולם עתיד-לבוא, עולם, שעדיין לא בא (ובכן „עולם-הבא"), בהשתוות אל העולם הזה. ולפיכך היו התנאים מערבבים אותם לפרקים

בבלי, שם, ל"ג ע"ב). לאחר הכתוב המובא למעלה (שמות, כ"ד י"א) יש באבות של ר' נתן הוספה „כמלאכי-השרת", שמאַשרת את ביאורי בפנים. ואולם את האישור היותר מוחלט של השקפה זו, שעוד בתקופת-התנאים היותר קדומה היו מבדילים בין „ימות-המשיח" ובין ה„עולם-הבא", יש למצוא בעובדה, שבספר עזרא ד' (ו', נ"א—ע"ד) מתואר ה„עולם החדש", שיבוא אחר ימות-המשיח, כ„עולם-הבא" ממש בברייתא שלנו, שהיא יכולה, איפוא, להיות עתיקה מאד. והרי עזרא ד' הוא ספר פרושי גמור. עיין למעלה, חלק ב', עמ' 219—222.

1) על-פי ירמיה, י', י"ג ונ"א, ט"ז; תהלים, קל"ה, ז'.

2) כך בכלה רבתי, פ"ב, מה שאינו מתאים למה שקדם. בכתובות, קי"א ע"ב, כתוב יותר נכון: „מלוא פסת-ידו", מה שסומך על מלת הכתוב „פסת-בר" ועושה את המלה „ממנה", שבאה אחריה, מובנת.

3) מברייתא, כתובות, קי"א ע"ב. וכך גם במסכת-כלה, הוצאת ר' נחמן נתן קורונל (חמשה קונטרסים, ווינה תרכ"ד, דף ד' ע"א).

4) שבת, ל' ע"ב (רבן גמליאל).

5) אפשר, שבמקום „קודם" צריך להיות „אחר", שהרי רק אחר תחית-המתים באים „עולם-חדש" ו„עולם-הבא". אבל גם הזמן ש„קודם תחית-המתים" יכול להיות רק הזמן שאחר ימות-המשיח, שהרי אף „קודם תחית-המתים" עומד בניגוד גמור ל„ימות-המשיח".

6) כלה רבתי, פ"ב. מאמרים של אמוראים, שמבדילים בכל תוקף בין „עולם-הבא" ו„ימות-המשיח" ומזכירים אותם זה בצד אלה בתור נגודים, מוצאים אנו בברכות, ל"ד ע"ב; שבת, ס"ג ע"א; פסחים, ס"ח ע"א; סנהדרין, צ"א ע"ב. ועוד, ועוד.

7) עיין: Geschichte des Jüdischen Volkes etc., II[4], 586.

8) שם, שם, עמ' 619 וגם 636—638.

9) שם, שם, עמ' 633—634, הערה 60. נגד St helin, Jahrbücher für deutsche Theologie, 1874, SS. 199 ff.

ב„עולם-הבא"[1]). יש לנו רק קריטֶריון אחד כדי להבדיל את שני המושגים הללו זה מעל זה: במקום שאנו מוצאים במאמר על עולם־הבא יעודים ארציים ומדיניים, במקום שאנו מוצאים בהזיות על ה„עולם-הבא" רישומים ברורים, שמעלים על הדעת את ההפלגות של ספר-חנוך, של עזרא ד׳, של ברוך הסורי, של פפיים ושאר חולמי „מלכות אלף השנים" (ה„חיליאַסטים"), — שם אנו יכולים לחשוב בבטחה „עולם-הבא" זה לשם נרדף אל ימות-המשיח. ולעומת זה צריך להוציא מכלל הרעיון המשיחי את כל המאמרים, שבהם מדובר על תחית-המתים, גן-עדן וגיהינום ועולם חדש[2]). הרי כל זה בא אחר ימות-המשיח ושוב אין זה מתיחס לרעיון המשיחי, אלא ל„תורת-האחרית" (האֶסכאטולוגיה)[3]). ולפיכך הוצאתי את כל אלה מתוך החבור הנוכחי. ומתוך כך פטור אני גם מכל אותן החקירות הנוגעות להשפעתם של הפרסיים על הרעיון המשיחי, שרובן יש להן יחס רק לתורת-האחרית בלבד[4]).

ובהבדל זה שבין „ימות-המשיח" וה„עולם-הבא" בתלמוד כבר הכיר הרמב"ם. שתי פעמים הוא מטעים את ההבדל שבין אלה לזה: „וסוף כל השכר כולו והטובה האחרונה, שאין לה הפסק וגרעון, הוא חיי העולם הבא; אבל ימות-המשיח הוא חיי העולם הזה ועולם כמנהגו הולך, אלא שהמלכות תחזור לישראל" וכו׳[5]). ו„אל יעלה על הלב, שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה-בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג", וכו׳; ו„לא נתאוו החכמים והנביאים לימות-המשיח וכו׳, אלא כדי שיזכו

---

1) כך יש לבאר גם את הסתירות המרובות ביחס אל ה„עולם-הבא", שאסף מן הספרות התלמודית והרבנית Ferdinand Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie, herausg. v. Franz Delitzsch und Georg Schnedermann, Leipzig 1880, SS. 354—356: חלק מן המאמרים, שמוסב על העתיד, שייך ל„עולם־חדש", ואולם החלק האחר עוסק בימות־המשיח.

2) עיין: D. Castelli, IL Messia, p. 250.

3) במכילתא, ויהי בשלח, פ"ד, (הוצאת רמא"ש, נ׳ ע"ב), מעמיד ר׳ אליעזר המודעי, שלפי האגדה (ירושלמי, תענית, פ"ד, ה"ה) נהרג ע"י בר-כוכבא, את ה„עולם-הבא" ואת „עולם-חדש" זה אחר זה. על זה אומר באכֶר: „עולם חדש הוא סדר העולם החדש, שיבוא אחר ביאת-משיח" (אגדות־התנאים, תרגום א. ז. רבינוביץ, I, 147, הערה 2). וה„עולם-החדש" בא, לפי רא"ה וויס (I[3], 217), אחר תחית-המתים (השווה: תנחומא, עקב, ז׳). ועיין: James Drummond, The Jewish Messiah, pp. 380—381, 388.

4) בספר הגדול והחשוב של בוסי, בהוצאה השלישית של גריסמאַן (Bousset-Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3 Aufl., Tübingen 1926, SS. 202—301). הובדלה „התקוה הלאומית" (עמ׳ 213—242) מן ה„אפוקאלו׳פטיקה" (עמ׳ 242—289) ומן „תורת-האחרית והאינדיווידואליות הדתית" (עמ׳ 289—301). אבל כל זה נעשה, לצערנו, בכוונה ברורה פחות או יותר להטעים את יתרונה של ה„אפוקאלו׳פטיקה" המאוחרת על הספרות התלמודית ועל הספרים החיצונים הקדומים יותר, ועל-ידי כך — את יתרונה של הנצרות על היהדות; דבר, שאין לו שום יסוד מדעי.

5) משנה-תורה (היד החזקה), ספר-המדע, הלכות-תשובה, ט׳, ב׳.

לחיי העולם הבא"[1]. ואת הערך הפילוסופי-הדתי והחברותי של הבדל זה אצל הרמב"ם בֵּאר בדברים מושכלים וחשובים גם לענייננו כאן הפילוסוף הֶרמַאַן כהן[2].

וכענין המושג „עולם הבא" כך ענינו של הבטוי „לעתיד לבוא". בטוי כזה יכול, מאחר שהוא מציין את הניגוד הכללי להווה, לסמן את ההיים לאחר מיתה כמו גם את ימות-המשיח ואת העולם-החדש. ואמנם, כשאמר ר' טרפון במשנה: „ודע, שמתן-שכרם של צדיקים לעתיד לבוא"[3], — ודאי, שהכוונה כאן לשכר בגן-עדן. ואולם, אם אנו קוראים במשנה אחרת: „אבל לעתיד לבוא הוא אומר (ישעיה, כ"ה; ח'): ,בלע המות לנצח ומחה ה' אלהים דמעה מעל כל פנים'"[4], — ודאי, שהכוונה לחיי ה„עולם הבא", שבו תהא תחית-המתים והמות עצמו יעבור ויבטל מן העולם. ובפירוש מסומן זמן זה שאחר ביאת-משיח בתור „לעתיד לבוא" בברייתא המספרת על י"ב השאלות, ששאלו אנשי-אלכסנדריה את התנא הקדום ר' יהושע בן חנניה. אחת משאלות אלו היא: „מתים לעתיד לבוא צריכין הזאת שלישי ושביעי, או אין צריכין? — אמר להן: לכשיחיו נחכם להן (פירש רש"י: נתיישב בדבר)"[5]. כאן „תחית-המתים" ו„לעתיד לבוא" הם דבר אחד.

ואולם יש לנו שורה ארוכה של מקומות, שבהם שוה הבטוי „לעתיד לבוא" אל „ימות-המשיח". כבר הבאתי למעלה (עמ' 262) את המחלוקת של בן-זומא וחכמים במשנה, ברכות (פ"א, מ"ה) בדבר „הזכרת יציאת-מצרים בלילות". וכבר ראינו, שמחלוקת זו באה גם במכילתא[6] כמעט מלה במלה בהטעמת „ימות-המשיח". ברייתא בתלמוד בבלי, שמתיחסת למחלוקת זו, אומרת: „תניא: אמר להם בן-זומא לחכמים: וכי מזכירין יציאת-מצרים לימות-המשיח? — והלא כבר נאמר (ירמיה, כ"ג, ז'—ח'): ,הנה ימים באים, נאום ה', ולא יאָמר עוד: חי ה', אשר העלה את בני ישראל מארץ-מצרים, כי אם: חי ה', אשר העלה ואשר הביא את זרע בית-ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם'"[7]. פרכה זו ממש של בן־זומא ואסמכתו על ירמיה, כ"ג, ז'—ח', מצויה גם במכילתא[8]; ואולם כאן מתחיל המשא-והמתן כולו במלים: „עתידים ישראל שלא להזכיר יציאת-מצרים לעתיד לבוא". כאן באו, איפוא, המלים „לעתיד לבוא" במקום „לימות-המשיח" ממש.

---

1) שם, הלכות-מלכים, י"ב, א'—ד' (סוף „משנה-תורה"). ובתפילת „הכל יודוך", לשבת, אנו אומרים: „אין כערכך, ה' אלהינו, בעולם הזה, ואין זולתך, מלכנו, לחיי העולם הבא; אפס בלתך, גואלנו, לימות-המשיח, ואין דומה לך, מושיענו, לתחית-המתים". הרי שאף כאן „ימות המשיח" מקבילים ל„עולם־הזה" ו„תחית־המתים" מקבלת ל„עולם-הבא".

2) עיין: Herrmann Cohen, Charakteristik der Ethik Maimunis (Moses ben Maimon, Leipzig 1908, I, 125—131); Das Gottesreich (Soziale Ethik im Judentum, 5 Aufl., Frankfurt a. M. 1918, SS. 120—127).

3) אבות, פ"ב, מט"ז (קרוב לסוף הפרק).

4) מועד קטן, פ"ג, מ"ט.

5) נידה, ס"ט ע"ב וע' ע"ב. במקום הראשון כתוב בהוצאות שונות של הש"ס: „יהושע בן חיננא", אבל את השם האחרון ודאי יש לתקן: „חנניה".

6) מכילתא, מסכת פיסחא, פט"ז (הוצאת מא"ש, י"ט ע"א).

7) ברכות, י"ב ע"ב (קרוב לסוף הדף).

8) מכילתא, פיסחא, שם, שם.

וכך הדבר גם בנוגע למחלוקת אחרת, שגם אותה כבר הבאתי למעלה (עמ׳ 263), בין ר׳ יהודה הנשיא והחכמים בדרשה על הכתוב בדברים, ל״ג, י״ב. בתלמוד בבלי[1]) אומרים החכמים: „חופף עליו—זה מקדש ראשון, כל היום—זה מקדש שני, ובין כתפיו שכן — אלו ימות-המשיח״; ואולם בספרי כתוב במקום הבטוי האחרון: „ובין כתפיו שכן—בנוי ומשוכלל לעתיד לבוא״[2]).

אבל יש לנו אף ברייתא אחת, שבה בא „לעתיד לבוא״ בתור נגוד גמור ל„ימות-המשיח״. הברייתא מתיחסת אל הכתוב: „ותאכל, ותשבע ותותר״ (רות, ב׳, י״ד); וכתוב זה כך הוא נדרש: „ותאכל—בעולם הזה, ותשבע — לימות-המשיח, ותותר—לעתיד לבוא״[3]). כאן ל„עתיד לבוא״ הוא ההפך הגמור של „ימות-המשיח״; ו„לעתיד לבוא״ זה אינו יכול להיות אחרת זולת העולם החדש או העולם-הבא.

הסתירות מתבארות אף כאן, כמו בבטוי „עולם הבא״, בפשיטות, על-ידי ההוראה הרחבה של הבטוי „לעתיד לבוא״, כמו שכבר עמדתי על זה למעלה. שהרי גם החיים שלאחר מיתה וגם העולם-הבא ואף ימות-המשיח הם הנגוד של ה„עולם-הזה״: הם כולם כאחד מה שצריך להיות, מה שעתיד לבוא, שהוא ההפך מן ה„עולם הזה״. אל המאמרים, שבהם אנו מוצאים בטוי זה, צריכים אנו להתיחס ממש כמו אל אלה, שבהם בא הבטוי „עולם-הבא״: אנו צריכים להוציא מהם כל מה שמתיחס אל החיים לאחר מיתה, אל תחית-המתים, אל דינה של גיהינום ואל „עולם חדש״. מה שנשאר אז שייך לרעיון המשיחי; ורק אותו יכולים אנו להכניס בצדק אל הבור על הרעיון המשיחי בישראל. השאר שייך אל תורת-האחרית היהודית, שאמנם, יש לה נקודות-מגע הרבה עם הרעיון המשיחי, ואפשר, אפילו נשתלשלה ממנו[4]), אבל אין מן הראוי לערב אותם זו בזה. שהרי תורת-האחרית, — שודאי, יש בה גם השפעות פרסיות (תהלתה נעוצה, אמנם, בנבואות של ישעיה, שקדמו לכל השפעה פרסית) ובעיקרה קדמה לתקופת-החשמונאים, — נתפשטה ונתקדשה באומה רק בזמן שהרעיון המדיני, ואפילו הרוחני, נראה ליהדות הארצישראלית של ימי החשמונאים הראשונים, שמסרה נפשה על קדוש-האמונה, כאילו אין בו די רוחניות כדי לספק את נפשו של היחיד, שמסר אותה על קדוש-השם. הרעיון המשיחי הוא, קודם כל, התקוה להתקיימות היעודים המדיניים של עם-ישראל; והיעודים הללו נשארו ארציים בטבעם פחות או יותר. אבל על-ידי העינויים והרדיפות צריך היה לבוא זמן, שבו חלמו היהודים על „מלכות-שמים״ ממש, — ועל „מלכות, שאינה מעולם הזה״. ומלכות זו אינה מלכות-המשיח. כי במקום שהארציות אינה פוסקת לגמרה, אף החטא אי-אפשר לו לעבור ולהבטל לגמרו, והשלמות הגמורה של טבע-האדם נעשית אי-אפשרית. רוחני-טהור ומתקרב אל האלהות („נהנה מזיו-השכינה״) הוא רק ה„עולם-הבא״ של תורת-האחרית היהודית. ולפיכך אסור לערבב את הרעיון המשיחי בתורת-האחרית, למרות מוצאם המשותף. חלק גדול מן הסתירות, שאנו מוצאים

1) זבחים, קי״ח ע״ב.

2) ספרי, דברים, סי׳ שנ״ב (הוצאת מא״ש. קמ״ה ע״ב).

3) שבת, קי״ג ע״ב.

4) עיין: Schürer, II[4], 633—4, Anm. 60.

בהצעות שונות של הציורים המשיחיים המיוחדים לעם-ישראל, הוא תוצאתם של ערבוב זה ושל ההרגל להכנים את תורת-האחרית לתוך הרצאת הרעיון המשיחי[1]. בספרות התלמודית הקדומה משמשות, אמנם, לעתים קרובות אותן המלים למושגים שונים, אבל המושגים עצמם מתחלפים זה בזה רק לעתים רחוקות. ואף אני אשתדל בהרצאת הציורים המשיחיים של התנאים להפריד את אלה מתורת-האחרית עד כמה שאפשר.

---

1) דבר זה נתגלה ביחוד בספרו של M. Rabinsohn, Le Messianisme dans le Talmud et les Midraschim, Paris 1907. אף-על-פי שהוא מטעים את ה„תכונה הלאומית והזמנית („מעולם זה") של הרעיון המשיחי הרבני" (עיין ביחוד עמ׳ 27—28) ומפרידו מן ה„עולם הבא" (עמ׳ 34—41) וגם מבדיל הוא בין המקורות הקדומים של התלמוד ובין המדרשים המאוחרים (עמ׳ 45—46), — שלשת היסודות העיקריים של ספרו הגרמני, שאינו מזכירו אף-על-פי שקדם בשלש שנים לספרו הצרפתי, — אף-על-פי-כן באו בספרו בערבוביה ענינים של הרעיון המשיחי ושל תורת-האחרית, הטעמת ההשפעות הפרסיות ומקורות קדומים ויותר מאוחרים כאחד.

ג.

ה„קץ“ ודורו של משיח.

כבר ראינו, שימות-המשיח אינם סוף כל חיי-האדם עלי אדמות: הם — מעבר לדינה של גיהינום, לתחית-המתים ולעולם חדש. ולפיכך אין לתמוה, שבעלי-האגדה השתדלו לחֲשב לא רק את תחילתם של ימות-המשיח, אלא גם את משך-זמנם[1]. כמו בכל הענינים המשיחיים, יש אף כאן להבדיל בין המאמרים שקודם גזרות-הדריינוס ובין אותם שאחריהן. כי אף כאן, כמו בשאר הענינים, המאמרים הראשונים מועטים הם במספרם, אבל ברורים יותר, בטוחים יותר ויותר ארציים: עדיין לא נִתְּקו מעל המקור הראשון של אמונת-העם; ולעומתם המאמרים האחרונים הם, אמנם, מרובים יותר, אבל הם יותר מופשטים, יותר מסתוריים, ועליהם טבוע חותם של „דעת בית-המדרש“.

מלפני גזרות-הדריינוס היא ברייתא זו: „ר׳ אליעזר (בן הורקנוס) אומר: ימות־המשיח ארבעים שנה, שנאמר (תהלים, צ״ה, י׳): ‚ארבעים שנה אקוט בדור׳. ר׳ אלעזר בן עזַרְיה אומר: שבעים שנה, שנאמר (ישעיה, כ״ג, ט״ו): ‚והיה ביום ההוא ונשכחת צור שבעים שנה כימי מלך אחד׳. איזהו מלך מיוחד? — הוי אומר: זה משיח. ר׳ יוסי (הגלילי[2]) אומר: שלשה דורות, שנאמר (תהלים, ע״ב, ה׳): ‚ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים׳“[3]. ברייתא אחרת (תניא אידך): „ר׳ אליעזר אומר: ימות־המשיח ארבעים שנה: כתיב הכא (כתוב כאן, דברים, ח׳ ג׳): ‚ויענך וירעיבך ויאכילך׳, וכתיב התם (כתוב שם, תהילים, צ׳, ט״ו): ‚שמחנו כימות עניתנו, שנות ראינו רעה׳ (ובמדבר היו ישראל ארבעים שנה). ר׳ דוסא אומר: ארבע מאות שנה; כתיב הכא (בראשית, ט״ו, י״ג): ‚ועבדום וענו אותם ארבַּע מאות שנה׳, וכתיב התם (תהילים, שם, שם): ‚שמחנו כימות עניתנו׳. ר׳ יוסי (הגלילי)[4]

---

1) עיין: באכר, אגדות-התנאים, תרגום א״ז רבִינוביץ, I, 102.

2) בברייתות שלנו כתוב: „רבי“, ובכן—ר׳ יהודה הנשיא; ואולם במדרש תהילים (שוחר טוב), צ׳, י״ז (הוצאת בובר, קצ״ז) כתוב: „רבי יוסי“, מה שמתאים יותר, שהרי ר׳ יוסי הגלילי הוא בן־דורם של ר׳ אליעזר בן הורקנוס ושל ר׳ אלעזר בן עזריה ור׳ דוסא הזקן. הגירסא המשובשת באה או מפני שאחר מלת „רבי“ נשמטה בטעות מלת „יוסי“ או מפני שראשי־התיבות „ר״י“ נהפכו ל„רבי“, מה שמזדמן לפרקים. עיין: באכר, I, 102—103, ובובר בהערותיו למדרש-תהילים, שם, שם.

3) סנהדרין, צ״ט ס״א; וכן גם בלא שמות-התנאים בספרי, דברים, סי׳ ש״י (הוצאת מא״ש, קל״ד ע״א).

4) עיין ההערה שלפני הקודמת.

אומר: שלש מאות וששים וחמש שנה כמנין ימות-החמה (ישעיה, ס"ג, ד'): „כי יום נקם בלבי ושנת גאולי באה' "[1].

מעניין ביותר בברייתות הללו הוא, ראשית, שלפי רוב התנאים מתאים משך-זמנה של הגאולה לזה של הפורענות[2]; ושנית, שאחד מן המספרים שבברייתות (מספר 400 של ר' דוסא) מתאים בדיוק למשך-זמנם של ימות-המשיח בספר עזרא ד'[3], ואף שם יוצא מספר זה מתוך צירופו של בראשית, ט"ו, י"ג, אל תהילים, צ', ט"ו[4].

ברייתא מאוחרת הרבה יותר, ברייתא שלאחר גזרות-הדריינוס[5], כוללת חשבון אחר לגמרו: „תנא דבי אליהו: ששת אלפים שנה הוי עלמא (נ"א העולם): שני אלפים תוהו[6], שני אלפים תורה ושני אלפים ימות-המשיח, ובעוונותינו שרבו יָצאו מהן (משני האלפים של ימות-המשיח, לאחר שכבר עברו ארבעת אלפים) מה שיצאו" (והמשיח עדיין לא בא)[7]. — כאן לא רק נקבע משך-הזמן של ימות-המשיח, אלא אף זמן-ההתחלה הקבוע-מראש שלהם (לערך 240 לספה"נ), שנדחה „בעוונות שרבו". השקפה זו דומה הרבה לאותה של ר' אליעזר, שאביא בפרק הבא ושלפיה תלויה הגאולה בתשובה, כלומר, בביטול ה„עוונות שרבו". אלא שכאן לא נאמר, שאם העוונות יהיו נמשכים והולכים בלא תשובה, לא תבוא הגאולה כלל וכלל.

בהתחלת דורו של משיח בלבד עוסקת ברייתא מאוחרת אחרת: „במתניתא תנא (שנינו בברייתא): אחר ארבעת אלפים ומאתים ושלשים ואחת שנה לבריאת-עולם (כמה גדול הדיוק בשנים!), אם יאמר לך אדם: קח לך שדה שוה אלף דינרים בדינר אחד—אל תקח"[8]; שהרי בשנה זו בא משיח וכל השדות יחולקו בחנם[9]. מַקְבּיל לברייתא זו הוא מאמר אחד, שאמנם, נמסר מפי האמוראים, אבל לפי סגנונו ולפי כל אופן-הבעתו הוא שייך לזמן יותר קדום: „שלח ליה רב חנן בר-תחליפא לרב יוסף: מצאתי אדם אחד ובידו מגילה אחת כתובה אשורית ולשון-קודש. אמרתי לו: זו מנין לך? — אמר לי: לחיילות של פרס נשכרתי ובין גינזי-פרס מצאתיה וכתוב בה: לאחר ארבעת אלפים ומאתים ותשעים ואחד (צ"ל „ואחת")

---

1) סנהדרין, צ"ט ע"א.

2) עיין למעלה, חלק א', עמ' 12—18.

3) עזרא ד', ז', כ"ה; ועיין גם-כן: י"ב, ל"ד.

4) עיין למעלה, חלק ב', עמ' 220 E. Hühn, Die Messianischen Weissagungen; etc., Freiburg i. B. 1899, I, 109, Anm. 3.

5) עיין ר' מאיר איש-שלום, מבוא לסדר אליהו רבה וזוטא, עמ' 46 גם 83.

6) זהו זמן הבערות, מעין ה„ג'אהליה" הערבית: הזמן שבין אדם הראשון ובין אברהם (רש"י) או משה, שהתורה לא היתה ידועה בו.

7) סנהדרין, צ"ז ע"א וע"ב, ובשינויים מועטים: עבודה זרה, ט' ע"א. מספר השנים שעברו הוא בסדר אליהו רבה „יותר משבע מאות שנה"; אבל זוהי הוספה מאוחרת (עיין ר"מ איש-שלום, מבוא, עמ' 83).

8) עבודה זרה, ט' ע"ב.

9) עיין רש"י, שם, שם.

שנה לבריאתו של עולם העולם יתום, מהן מלחמות-תנינים, מהן מלחמות גוג ומגוג ושאר (צ"ל „והשאר" — עיין רש"י), ואין הקדוש ברוך הוא מחדש את עולמו אלא לאחר שבעת אלפים שנה"[1]). כנראה, יש לחשוב את המספרים שבשתי הברייתות לשָׁוים ולקרוא גם בברייתא הראשונה „מאתים ותשעים ואחת" במקום „מאתים ושלשים ואחת", שהרי המספר הראשון באותיות הוא רצ"א והשני — רל"א, — מה שיכול להתחלף בנקל זה בזה. תחילת דורו של משיח צריכה היתה, איפוא, להיות בשנת 471 לספה"נ. וכדאי לשים לב, ששנה זו היא אחת מאלו, שבהן התקרבה מפלתה של מלכות-רומי המערבית (476) בצעדי-ענק. אַנתֵימיוס, אולוּבְּריוס, גלו׳קיריוס, יוליוס ניפּוס ורומולוס אבגוסטולוס — קיסר־רומי האחרון — מלכו המשתם יחד במשך תשע שנים (467—476). אבל כבר אמרתי, שכל מסורת זו עושה רושם של עתיקות יותר מופלגת. ואפשר, שהחשבון לבריאת-העולם בזמן-המסורת אַחר היה משלנו.

ואולם „חִשּׁוּב-קצים" זה[2]), שכבר עסקו בו ר׳ עקיבה ובני-דורו, כמו שנראה מיד, לא נמצא מכוון. וגדולה היתה, ודאי, האכזבה, כשאַף ר׳ עקיבה, בימי מרידת בר-כוכבא, חשב וטעה. עד מהרה נתפשטה ההשקפה, שה„קץ" הוא דבר מכוסה מבני-אדם, דבר, שאי-אפשר להכירו. בברייתא שנינו: „שבעה דברים מכוסים מבני-האדם. אלו הן יום-המיתה ויום-הנחמה[3]) ועומק-הדין[4]), ואין אדם יודע מה בלבו של חבירו, ואין אדם יודע במה משתכר, ומלכות בית-דוד מתי תחזור ומלכות חייבת מתי תפול"[5]). העובדה, שחזרתה של מלכות בית-דוד מקושרת כאן במפלתה של „מלכות חייבת" (רומי), יכולה לשמש הוכחה במדה ידועה (אף אם לא ראיה נצחת), שברייתא זו קרומה היא. מאוחרת ממנה קצת היא מסורת תַּנאית („תנינא")[6]) זו: „שלשה באים בהסח הדעת: משיח, מציאה ועקרב"[7]). מסורת זו רוצה לומר, כמובן, שכל החשבונות של ה„קץ" אינם בטוחים, וכשם

1) סנהדרין, צ"ז ע"ב.

2) עיין „קץ" (חבקוק, ב׳, י"ג), „קץ-הימין" (דניאל, י"ב, י"ג); ומזה בתלמוד: „הקץ" או „קץ־משיח" (מגילה, ג׳ ע"א).

3) במובן „תחית-המתים", כי „נוּחמא" היא בסורית resurrectio; עיין: Levy, Neuhebräisches Wörterbuch, II, 364 a; III, 370 b (ערך „כסי" וערך „נחמה"). פירושו של רש"י (פסחים, נ"ד ראש ע"ב): „ויום הנחמה. של כל אדם מתי יתנחם מדאגתו", אינה נראית לי.

4) על-פי Levy, II, 364 a, III, 664 b (עיין שם. ערך „עומק"): „שכר ועונש".

5) פסחים, נ"ד ראש ע"ב; מכילתא, בשלח, ויסע, פ"ה (הוצאת מא"ש, נ"א, ע"א). המשפט האחרון גירסתו בהוצאות-התלמוד הרגילות היא: „ומלכות פרס מתי תפול". אבל בכ"י מינכן, שלא נשתבש על-ידי הצנזורה הנוצרית, כתוב: „ומלכות חייבת מתי תכלה", מה שמתאים לגירסה הנכונה בהוצאות-המכילתא של ר׳ מאיר איש-שלום (שם, שם) ושל רא"ה וויס (עמ׳ ס׳), שבהן כתוב: „ומלכות חייבת אימתי תֵעקר". בהוצאות אחרות של המכילתא, שעברו תחת שבט-הצנזורה, כתוב: „ומלכות מוקדון".

6) ובכן אין מאמר זה של האמורא ר׳ זירא, כמו שחושב ג׳ימס דרימונד (Drummond, The Jewish Messiah, p. 220): ר׳ זירא רק מוסר בהזדמנות מאמר עתיק זה.

7) סנהדרין, צ"ז ע"א.

שאין לראות מראש את עקיצת־העקרב וכשם שאין לחזות מראש דבר מקרי כל-כך כמציאת-אוצר, כך אי-אפשר לקבוע את תחילת הגאולה המשיחית. השקפה זו טובעת בברייתא מעניינת: תניא: ר׳ נתן (תנא שלאחר גזירות-הדריינוס, בן־דורו הזקן של ר׳ יהודה הנשיא) אומר: מקרה זה נוקב ויורד עד התהום (חבקוק, ב׳ ג׳): „כי עוד חזון למועד, ויפח לקץ ולא יכזב, אם יתמהמה חכה לו, כי בוא יבוא, ולא יאחר׳ לא כרבותינו, שהיו דורשים (דניאל, ז׳, כ״ה): „עד עידן, עידנין ופלג עידן׳; ולא כר׳ ישמעאל[1], שהיה דורש (תהלים, פ׳, ו׳); „האכלתָם לחם־דמעה ותשקמו בדמעות שליש׳ (כלומר, ביאת־משיח תהא אחר שלשה דורות מעונים ובוכים אחר החורבן), ולא כר׳ עקיבה, שהיה דורש (חגי, ב׳, ו׳): „עוד אחת מעט ואני מרעיש את השמים ואת הארץ׳,—אלא (כל הפסוקים הללו מוסבים על) מלכות ראשון (של החשמונאים —רש״י) — שבעים שנה, מלכות שניה (של הורדוס ובניו) חמשים ושתים ומלכות בן־כוזיבא — שתי שנים ומחצה״[2]. הכוונה בזה: שביאת משיח ותקומת-מלכותו אין לדעת ואין לקבוע מתוך מדרש־הכתובים.

ואולם הרבה הרחיקו ללכת אף מרבי נתן: „ר׳ יוסי (לאחר גזירות-הדריינוס) אומר: הנותן את הקץ[3]) אין לו חלק לעולם הבא״[4]). אגדה עתיקה פחות או יותר, אבל מסורה מפי אמוראים, מספרת: כשבקש יונתן בן עוזיאל, תלמידו היותר גדול של הלל הזקן, „לגלות תרגום של כתובים, יצאה בת-קול ואמרה לו: דיידך״ — מפני שיש בו „קץ משיח״[5]). התנאים לא רצו לתת לעם תקוות-שוא כדי שלא ימיט עליו אסון בר-כוכבא שני. האמונה הנלהבת בגאולה הקרובה של התקופה שקודם הדריינוס נתרופפה פחות או יותר אחר מפלת-ביתר[6]).

בתקופה שקודם הדריינוס עדיין היו תנאים, שהאמינו, שאפשר להם לא רק לחַשב את שנת-הקץ, אלא גם את חָדשו. כמו בדבר הגאולה בכלל, יש מחלוקת בין ר׳ אליעזר ור׳ יהושע גם בדבר חודש-הגאולה. לפי ר׳ יהושע, יִגָאלו בני-ישראל אף לעתיד לבוא בניסן, ובעצם היום, שבו נגאלו מעבדות-מצרים, „שנאמר (שמות, י״ב, מ״ב): „ליל־שמורים הוא לה׳ וגו׳ הוא הלילה הזה (ליל י״ד ניסן) לה׳, שמורים לכל בני-ישראל לדורותם״; ולפי ר׳ אליעזר, נגאלין בני-ישראל לעתיד לבוא רק בתשרי, שנאמר (תהילים, פ״א, ד׳—ה׳): „תקעו בחודש שופר, בכסה ליום חגנו (זהו ראש-השנה, שחוגגים

---

1) כך צריך לגרוס במקום ר׳ שמלאי שבתלמוד, שהרי ר׳ שמלאי הוא אמורא (עיין עליו גריץ-שפ״ר, II, 338—340), ואיך יתכן, שהתנא ר׳ נתן יזכירהו בברייתא, ועוד קודם לר׳ עקיבא? — ולפיכך אני משער, שיש לקרוא „ישמעאל׳ במקום „שמלאי״, שהרי ר׳ ישמעאל הוא בן-מחלוקתו של ר׳ עקיבא והאותיות של „ישמעאל״ ו„שמלאי״ דומות אלו לאלו הרבה.

2) סנהדרין, צ״ז ע״ב.

3) בטוי שוה ל„מחשבי קצין״ (סנהדרין, שם). עיין: Bacher, Agadah der Tannaiten, II, 159, Anm. 7 (אגדות-התנאים, כרך ב׳, חלק א׳, עמ׳ 107 וגם עמ׳ 108 הערה 20).

4) דרך ארץ רבה, פי״א (קרוב לסוף המסכת).

5) מגילה, ג׳ ע״א.

6) עיין להלן, פרק ד׳.

בתשרי), כי חוק לישראל הוא, משפט לאלהי יעקב׳. מפני־מה (יש לתקוע בחודש שופר)?— כי חוק לישראל הוא, משפט לאלהי יעקב״[1]). דעתו של ר׳ יהושע מקובלת יותר מזו של ר׳ אליעזר, ראשית, מפני שבכלל „ר׳ אליעזר ור׳ יהושע—הלכה כר׳ יהושע״, ושנית, מפני שמסכים ר׳ יוסי לדעה, שלפיה יהיה יום הגאולה האחרונה ביום הגאולה הראשונה, ואומר: „מגלגלים זכות ליום זכאי וחובה ליום חייב״[2]). יום י״ד בניסן, שכבר נבחר פעם אחת להיות יום־הגאולה, יהא גם היום הראשון של הגאולה לימות־המשיח.

---

1) מכילתא, בוא, פיסחא, קרוב לסוף פי״ד (הוצאת מא״ש, ט״ז ע״ב); ראש־השנה, י״א ע״ב, בשינויים מועטים. מן המקום האחרון יש להכיר, שמחלוקת זו תלויה בדעותיהם של ר׳ אליעזר ור׳ יהושע בדבר החודש, שבו נברא העולם. דברי הכתוב: „משפט לאלהי־יעקב״ מורים, לדעתו של ר׳ אליעזר, על משפטו של אלהים בגויים לימות־המשיח.

2) ערכין, י״א ע״א (עיין רש״י, שם). ועיין גם תענית, כ״ט, ע״א, ששם בא מאמר זה בתור ברייתא סתמית.

ד.

הַתְּנָאִים שֶׁל בִּיאַת־מָשִׁיחַ.

יסוריה של האומה הישראלית היו, כמו שכבר הטעמתי כמה פעמים, מוצאם של היעודים המשיחיים והדחיפה, שגרמה להתעוררותם בתוכה פעם אחר פעם. ואולם האומה הישראלית ראתה ביסורים הללו עונש ראוי על עוונותיה. הגאולה מן היסורים, ימות-המשיח, צריכה, איפוא, לבוא על-ידי הגאולה מן החטא. ולפיכך התשובה וקיום-המצוות הם הם התנאים הראשיים של הגאולה, שהרי הם הם שיגרמו למהפכות הגדולות, שתקדמנה לביאת-משיח.

אין מן הצורך להביא כאן את המאמר התלמודי הקדום והמצוי הרבה: „כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, שנאמר (אסתר, ב׳, כ״ב): ‚ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי׳ ״[1]): במאמר זה מדובר, כמו שמוכיח הכתוב ממגילת־אסתר, על גאולה מצָרה בכלל, אבל לא על גאולה משיחית בפרט. מאמר חשוב הרבה יותר הוא זה של ר׳ שמעון בן יוחאי (לאחר גזרות-הדריינוס): „אילמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלין, שנאמר (ישעיה, נ״ו, ד׳): ‚כה אמר ה׳ לסריסים, אשר ישמרו את שבתותי׳, וכתיב בתריה (שם, שם, ז׳): ‚והביאותם אל הר-קדשי׳ וגו׳״ [2]).

אבל את הגאולה המשיחית מביאות, כקיום המצוות המעשיות, גם הצדקה והתשובה. ר׳ יוסי אומר בברייתא: „גדולה צדקה, שמקרבת את הגאולה, שנאמר (ישעיה, נ״ו, א׳): ‚כה אמר ה׳: שמרו משפט ועשו צדקה, כי קרובה ישועתי לבוא וצדקתי להגלות׳״ [3]). ביחוד מוטעמת התשובה: „ר׳ יוסי הגלילי (קודם גזרת-הדריינוס) [4]) אומר: גדולה תשובה, שמקרבת[5]) את הגאולה, שנאמר (ישעיה, נ״ט, כ׳): ‚ובא לציון גואל ולשבי-פשע ביעקב׳. מה טעם ‚ובא לציון גואל׳? — משום ד‚שבי פשע ביעקב׳״ [6]).

חשיבות מרובה זו של התשובה בתור תנאי לגאולה כבר ידועה לגדולי-התנאים שקודם

1) משנה, אבות, פ״ו, מ״ו; מגילה, ט״ו ע״א; חולין, ק״ד ע״א; נדה, י״ט ע״ב; מסכת כלה, קרוב לסופה, וכלה רבתי, פ״ח.

2) שבת, קי״ח ע״ב.

3) בבא בתרא, י׳ ע״ב.

4) ביומא, פ״ו ע״ב, כתוב: „ר׳ יונתן״ במקום „ר׳ יוסי הגלילי״, מה שאפשר לבאר על־ידי קריאה משובשת של ראשי־התיבות „ר״י״ (עיין באכר, אגדות-התנאים, תרגום אז״ר, I, 2, 94 הערה 4, ששם צ״ל: יומא, פ״ו, ב׳, במקום „א׳״).

5) כך ביומא, שם; בילקוט ישעיה, נ״ט, סי׳ שנ״ח, כתוב „שמביאה״.

6) יומא, פ״ו ע״ב; ילקוט ישעיה, נ״ט, סי׳ שנ״ח.

גזרות-הדריינוס. ואמנם, הטפתו של יוחנן המטביל, בשנת חמש-עשרה לטיבריוס קיסר (29-30 לספה״נ), היתה מתוך השקפה יהודית גמורה זו: „עשו תשובה, כי מלכות-השמים קרובה לבוא״[1]). כל מלה היא כאן ביטוי תלמודי גמור—. ומחלוקת מעניינת מאד בצורת-שיחה נתגלעה בין שני תלמידים של רבן יוחנן בן זכאי: ר׳ אליעזר בן הורקנוס ור׳ יהושע בן-חנניה, שראו שניהם את הבית קודם חורבנו, בדבר השאלה, אם התשובה היא תנאי הכרחי לגאולה או לא: „ר׳ אליעזר אומר: אם ישראל עושין תשובה נגאלין ואם לאו אין נגאלין. אמר לו ר׳ יהושע: אם אין עושין תשובה אין נגאלין? — אמר לו ר׳ אליעזר[2]): הקדוש-ברוך-הוא מעמיד להם מלך, שגזירותיו קשות כהמן, וישראל עושין תשובה ומחזירן לארצן[3]). תניא אידך (בברייתא אחרת שנינו): ר׳ אליעזר אומר: אם ישראל עושין תשובה נגאלין, שנאמר (ירמיה, ג׳, כ״ב): „שובו, בנים שובבים, ארפא משובותיכם״. אמר לו ר׳ יהושע: והלא כבר נאמר (ישעיה, נ״ב, ג׳): ‚חנם נמכרתם ולא בכסף תגאלו׳ — ‚הנם נמכרתם׳ — בעבודה זרה, ‚ולא בכסף תגאלו׳ — לא בתשובה ומעשים טובים? — אמר לו ר׳ אליעזר לר׳ יהושע: והלא כבר נאמר (מלאכי, ג׳, ז׳): ‚שובו אלי ואשובה אליכם׳. אמר לו ר׳ יהושע: והלא כבר נאמר (ירמיה, ג׳, י״ד): ‚כי אנכי בעלתי בכם (פירש רש״י: „משמע בעל-כרחם, בלא תשובה״), ולקחתי אתכם אחד מעיר ושנים ממשפחה והבאתי אתכם ציון׳? — אמר לו ר״א: והלא כבר נאמר (ישעיה, ל׳, ט״ו): ‚בשובה (כלומר, בתשובה) ונחת תִּוָּשעון׳? — אמר לו ר׳ יהושע לר״א: והלא כבר נאמר (שם, מ״ט, ז׳): ‚כה אמר ה׳, גואל ישראל וקדושו לבזה-נפש ‚למתעב גוי (כלומר, אפילו כשיהיו ישראל נתעבים וחוטאים), לעבד מושלים: מלכים יראו וקמו, שרים וישתחוו׳? — ואמר לו ר״א: והלא כבר נאמר (ירמיה, ד׳, א׳): ‚אם תשוב ישראל, נאום ה׳, אלי תשוב׳ (כלומר, תזכה לביאת-משיח)? — אמר לו ר״י: והלא כבר נאמר (דניאל, י״ב, ז׳): ‚ואשמע את האיש לבוש-הבדים אשר ממעל למימי-היאור וירם ימינו ושמאלו אל השמים וישבע בחי-העולם, כי למועד מועדים וחצי וככלות נפץ יד-עם-קודש הכלינה כל אלה׳ (ובכן יש קץ קבוע, אפילו אם אין ישראל עושה תשובה)? — ושתק ר׳ אליעזר״[4]). ר׳ אליעזר נוצח, איפוא, ונשארה קיימת דעתו של ר׳ יהושע, שגאולת-ישראל מוכרחת לבוא בכל אופן[5]).

החטאים אי-אפשר שיבטלו את הגאולה לגמרה; אבל יכולים הם לעכבה. דעה זו היא השלטת בתלמוד. דבר זה כבר הוטעם בפרק הקודם מתוך „תני דבי אליהו״. ברייתא סתמית ומוזרה מאד אומרת: „תנו רבנן: הגרים והמשחקים בתינוקות מעכבין את המשיח״[6]).

1) מארקוס, א׳, ד׳; מתיא, ג׳, ב׳; לוקאס ג׳, ג׳. ועיין: יוסף קלוזנר, ישו הנוצרי, עמ׳ 255—256.

2) בתלמוד בבלי (סנהדרין, צ״ז ע״ב) כתוב כאן „אלא״ ותשובתו של ר׳ יהושע כאילו נמשכת; אבל בירושלמי (תענית, פ״א, ה״א) כתוב כאן: „אמר לו ר׳ אליעזר״, מה שמתאים הרבה יותר. הגירסה המשובשת של הבבלי באה על-ידי ראשי-התיבות „א״ל ר״א״.

3) כך אני גורס במקום המלות „ומחזירן למוטב״, שאינן אלא חזרה על המלות „ועושין תשובה״.

4) סנהדרין, צ״ז ע״ב וצ״ח ע״א, ובשינויים—ירושלמי, תענית, פ״א, ה״א.

5) עיין: Castelli, Il Messia secondo gli Ebrei, p. 185, ann.

6) נידה, י״ג ע״ב.

הביטוי המוזר: „משחקין בתינוקות" מפורש בגמרא: „משחקין בתינוקות מאי היא?— דנסיבי קטנות דלאו בנות אולודי נינהו (שנושאים קטנות, שאינן בנות-לידה)" [1]. פירוש זה, שהוא זר ומוזר לנו, מתאים למובן האמתי של הביטוי. שהרי בידינו נוסח אחר של ברייתא זו, שהוא: „תניא: גרים ומוציאים שכבת-זרע לבטלה מעכבים את המשיח" [2]. בשני המקומות התלמודיים מבוארת הדעה הקשה על הגרים בְמָה שאינם מדקדקים במצוות, שהרי עדיין מעשי-אבותיהם בידיהם [3]. ומה שנוגע ל„משחקים בתינוקות" (או מוציאים שכבת-זרע לבטלה"), הנה מבוארת הדעה, שהם מעכבים את המשיח, על-ידי מאמר משונה מאד. מאמר זה נמצא בחמשה מקומות תלמודיים. שנים מן המקומות הללו באו במסכת אחת כמעט זה בצד זה [4]; ובכן יש לראות אותם כמקום אחד. במקום זה מיוחס המאמר לאמורא המאוחר רב אסי. בשני מקומות אחרים נקרא בעל-המאמר בשם רבי יוסי [5]. ולסוף, במסכת תלמודית מאוחרת [6] הוא נקרא בשם רב יוחנן (האמורא הקדום הידוע, רבו של רב אסי). לי נראה, שאפשר להחליט בוודאות, שהתנא רבי יוסי, מן הזמן שאחר הדריינוס, אחד מתלמידיו של ר' עקיבה, הוא הוא שמפיו יָצא מאמר זה: שמו של ר' יוסי בא לעתים קרובות בראשי-תיבות „ר"י"; וראשי-תיבות אלה יכולים להקרא בטעות „רבי יוחנן" במקום „רבי יוסי". ואולם השם רב אסי כמעט אינו בא בראשי-תיבות כלל, וחוץ מזה קשה לשבש ראשי-תיבות „ר"א" ל„רב יוחנן". ואף מה שמאמר זה משמש ביאור לברייתא קדומה ובלתי-מובנת כל צרכה, היא ראיה אחת יתֵירה, שיָצא מפי תנא. וזה נוסחו הקצר של המאמר: „רבי יוסי אומר: אין בן-דוד בא עד שיכלו הנשמות שבגוף [7], שנאמר (ישעיה, נ"ז, ט"ז): ‚כי רוח מלפני יעטוף [8]) ונשמות אני עשיתי'". יותר ברור ומובן הוא מאמר זה בצורתו במדרש-רבה: „אין מלך-המשיח בא עד שיכלו כל הנפשות, שעלו במחשבה להבראות" („תנחום ב"ר חייא — אמורא—ואמרי לה בשם רבנן") [9].—את הביאור הנכון של מאמר משונה זה מן הזמן שאחר גזרת-הדריינוס יש לבקש, לדעתי, במסבות-הזמן. מן הזמן שאחר החורבן ואילך, ובפרט מימי רדיפות-הדריינוס, היו יהודים, שלא רצו לשאת נשים ולהוליד בנים, מפני

---

1) נידה, שם.

2) כלה רבתי, פ"ב.

3) דברים יותר מפורטים על זה עיין למטה, פ"ח.

4) יבמות, ס"ב ע"א וס"ג ע"ב.

5) עבודה זרה, ה' ע"א; נידה, י"ג ע"ב.

6) כלה רבתי, פ"ב („חמשה קונטרסים" לקורונל, דף ד' ע"א).

7) „גוף" הוא, לפי פירוש רש"י (עבודה זרה, ה' ע"א), „אוצר-הנשמות", שקיים מששת ימי-בראשית. גם ברוך הסורי, ל', ב', ועזרא ד', ז', כ"ט—ל"ב, ועוד, מדברים על „אוצרות (promptuaria), שהנשמות הופקדו בהם" (עיין למעלה, חלק ב', עמ' 207, 220); ובכן אין מושג זה יכול להיות ממוצא פרסי-מאוחר, כמו שמשער קוהוט, ערוך השלם, II, 335. על ה„אוצרות" הללו עיין גם-כן Schürer, II⁴, 641 (בהם מצויות הנשמות לאחר מיתה).

8) „יעטוף" הוא כאן, לפי רש"י, מלשון „העטופים" (בראשית, ל', מ"ב)—יאחר.

9) בראשית רבה, ראש פט"ו.

שהמלכות הרשעה גזרה על המילה ומפני שבכלל ראו את צעיריהם נהרגים במלחמות וברדיפות [1]). ר׳ ישמעאל בן אלישע, בן־דורו ובן-מחלוקתו של ר׳ עקיבה, אחד מראשוני הנהרגים על קידוש-השם בימי רדיפות-הדריינוס, או הנשיא רבן שמעון בן גמליאל השני, שניצל מן הרדיפות כמעט בדרך-נס [2]), אומרים: „מיום שפשטה המלכות הרשעה (רומי), שגוזרת עלינו גזירות קשות ומבטלת ממנו תורה ומצוות ואין מנחת אותנו ליכנס לשבוע־הבן (לימול את הבן לשבעה ימים) וכו׳, דין הוא, שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ולהוליד בנים—ונמצא זרעו של אברהם אבינו כָלֶה מאליו" [3]). ואחרים, שלא יכלו להתגבר על יצרם, עשו מעשה-אונן או נשאו ילדות, שלא בגרו ואינן „בנות-לידה". וזו היתה סכנה גדולה לאומה, שתכלה מתוך הריגות במלחמות ומרידות וגזירות ורדיפות, מצד אחד, ומתוך התמעטות-הלידות—מצד שני. ולפיכך הורה ר׳ יוסי בן חלפתא, תלמידו המאוחר של ר׳ עקיבה, בדור של גזירות-הדריינוס, שהגאולה תבוא אך לאחר שכל הנשמות שב„גוף" (אוצר-הנשמות) השמימי תלבשנה גופות על-ידי לידה. ולפיכך הורתה גם הברייתא, שנשנתה בימי-השמד של הדריינוס, שאֵלה, שאינם רוצים להוליד בנים — המוציאים שכבת-זרע לבטלה והמשחקים בתינוקות—מעכבים את ביאת-המשיח [4]).

מאמרו של ר׳ יוסי מתחיל במלות: „אין בן-דוד בא אלא עד ש...". במלות הללו מתחילים מאמרים הרבה, שתכליתם לקבוע את התְּנאים של ביאת־המשיח. וקודם כל ראוי לשום לב למאמריו של ר׳ יוסי בן קיסמה, תַּנא גלילי מן השנים האחרונות שקודם גזרות-הדריינוס. זהו אותו התנא, שדבר על לבו של ר׳ חנינה בן תרדיון חברו להשמע לגזירה הרומית, שאסרה להרביץ תורה ברבים, ואמר לו: „חנינא אחי! אי אתה יודע, שאומה זו מן השמים המליכוה?—שהחריבה את ביתו (ארץ־ישראל) ושרפה את היכלו והרגה את חסידיו ואִבדה את טוביו ועדיין היא קיימת!" [5]).

ואולם, אף-על-פי שר׳ יוסי בן קיסמה הכיר בכחה וגדולתה של רומי, צפה, שכחה יִשָּׁבר על-ידי המלכות היחידה בזמן ההוא, שהחזיקה מעמד נגד רומי, — על-ידי מלכות־הפרתיים; ומפלתה של מלכות-העולם הרומית תאַפשר את הופעתה של מלכות-העולם המשיחית. מסורת קדומה זו שמרה לנו את דעתו של תנא זה, שמת זמן מועט קודם גזורות־הדריינוס: „שאלו תלמידיו את ר׳ יוסי בן קיסמא: אימתי בן-דוד בא?—אמר: מתיירא אני,

---

1) עיין ראי"ה ווייס, דור דור ודורשיו, II^2, 118, הערה 1.

2) סוטה, מ"ט ע"ב; בבא קמא, פ"ג ע"א.

3) בבא בתרא, ס׳ ע"ב (סוף פרק ג׳); תוספתא, סוטה, ט"ו, י׳. עיין גריץ-שפ"ר, דברי ימי-ישראל, II, 255—256. ומעניין הדבר: אותה עצה אנו מוצאים בספר „קדמוניות-המקרא" המיוחס לפילון (שדברתי עליו למעלה, חלק ב׳, עמ׳ 227—229), ט׳, ב׳ (James, Biblical Antiquities of Philo, London, 1917, p. 100).

4) אצל בוסֶה-גריסמאן (Bousset-Gressmann, D. Religion d. Judent. im späthellen. Zeitalter, 1926, S. 248, Anm. 2) נחשב „ביאור היסטורי זה של המקומות הללו לבלתי-נכון". אבל ביאור אחר למקומות אלה אין גם להם.

5) עבודה זרה, י"ח ע"א.

שמא תבקשו ממני אות. אמרו לו: אין אנו מבקשים ממך אות. אמר להם: לכשֶׁיפול השער הזה, ויבָּנה ויפול, ויבנה ויפול—ואין מספיקין לבנותו (פעם שלישית)[1] עד שבן-דוד בא. אמרו לו: רבינו, תן לנו אות. אמר להם: ולא כך אמרתם לי, שאין אתם מבקשים ממני אות? — אמרו לו: ואף-על-פי-כן! — אמר להם: אם כך, יהָפכו מי מערת-פמיים לדם — ונהפכו לדם. בשעת פטירתו אמר להם: העמיקו לי ארוני, שאין כל דקל ודקל שבבבל, שאין סוס של פרסיים נקשר בו, ואין לך כל ארון וארון שבארץ-ישראל, שאין סוס מדי אוכל בו תבן"[2]. מערת-פמיים (או „פניאס" — בניאס של עכשיו), שממנה הירדן יוצא[3], קרובה היא לקיסריון של פיליפוס, שהיא קצה גבולה של ארץ-ישראל, והשער שלה הוא, איפוא, השער, שחודרים דרך בו לארץ-ישראל. ור' יוסי בן קיסמה רצה לרמז במַה שאמר, שהשער של קיסריון יפול כמה פעמים: שהפרתיים יחדרו כמה פעמים דרך שער זה וינצחו את הרומיים, אבל הרומיים יתעודדו ויכום (כמו שהיה בימי מלכותו של מתתיהו אנטיגנוס, המלך בחסד-הפרתיים, שהורדוס הראשון, המלך בחסד-הרומיים, ניצח אותו), עד שלסוף יכו הפרתיים את הרומיים מכה נצחת, ובזה יפַנו דרך לפני מלך-המשיח[4]. המאמר היחידי מן התקופה שקודם גזרות־הדריינוס על התנאים של ביאת־המשיח יש לו תכונה מדינית טהורה.

המאמרים שאחר גזרות־הדריינוס על תנאי־הגאולה הם, כמו שטבעי הדבר, יותר מרובים, אבל כולם חדורים רוח עצבות ופֶּסִימִיות, שהרי הם טבועים במטבע של ימי־השמד. ברייתא סתמית אומרת: „תנו רבנן: ‚כי ידין ה' עמו וגו', כי יראה, כי אזלת יד ואפס עצור ועזוב' (דברים, ל"ב, ל"ו) — אין בן־דוד בא עד שירבו המסורות. דבר אחר: עד שיתמעטו התלמידים. ד"א: עד שתכלה פרוטה מן הכים. ד"א: עד שיתייאשו מן הגאולה, שנאמר: ‚ואפס עצור ועזוב' — כביכול אין עוזר וסומך לישראל"[5].

הפיסקה על „רבוי-המסורות" היא הראיה היותר נאמנת, שברייתא זו נתחברה בימי גזירות-הדריינוס. שהרי מעולם לא היה מספרם של המלשינים בארץ-ישראל גדול כמו שהיה בימי הגזירות הללו. ובכלל, לגשם גזירות אלו במעשה אי-אפשר היה בלא המון מרגלים ומסוּרות. הרומיים אסרו לקיים מצוות שונות, שנגעו בחיי-המשפחה היותר פנימיים של היהודים, למשל, מילה, נידה, ועוד: מהיכן היו הרומיים יודעים את המצוות הללו והיאך היו מונעים

---

1) כך לפי פירוש רש"י (סנהדרין, צ"ח ע"א). ב„דקדוקי-סופרים" לר' רפאל רבינוביץ, IX, 292, הערה 7, יש גירסה אחרת, שלפיה צריך להוסיף עוד פעם: „ויפול ויבנה"; אבל זוהי, כנראה, רק כפילות פשוטה: רש"י לא גרס כך, ופעם שלישית היא מספר יותר רגיל מפעם רביעית. ושלא כבאכר, אגדות-התנאים, I, 2, 119, הערה 1.

2) סנהדרין, צ"ח ע"א וע"ב. המאמר האחרון נמצא בשינוי־לשון קצת גם בתור מאמר של ר' שמעון בן יוחאי: „אם ראית סוס פרסי קשור בארץ-ישראל צפה לרגליו של משיח" (איכה רבתי, עה"כ ממרום, סוף, הוצאת־בובר, דף ל"ט ע"א; שיה"ש רבה, עה"כ אני חומה).

3) בכורות, נ"ה ע"א.

4) באכר, שם, I, 2, 118—119.

5) סנהדרין, צ"ז ע"א.

מלקיים, אילמלא באו לעזרתם מסורות יהודיים ושומרונים, ובמקצת גם נצרנים [1], שגילו להם את כל ה„סודות" של היהודים הקרובים להם בדת ובמוצא? — בוגד שומרוני גרם לכך, לפי המסורת התַנאית, שנפלה ביתר, — דבר, שמודה בו במקצת גם מקור שומרוני[2]. וכבר העיר גרֶיץ על התפקיד הגדול, שמִלאו הבוגדים והמלשינים בימי-השמד[3]. ולפיכך טבעי הוא הדבר לגמרו, שהציורים היהודיים מתנאי-הגאולה נתעשרו גם על-ידי רִשום זה (רבוי ה„מסורות") [4].

וכך הדבר גם עם „התמעטות-התלמידים", שהרי בימי-השמד נרדפו באכזריות יתרה ביחוד ההוראה בבתי-המדרשות וסמיכת-חתלמידים: ר' חנניה בן תרדיון, ש„הקהיל קהילות ברבים", נשרף הוא וספר-תורה (שהורה מתוכה) עמו[5]; ר' יהודה בן בבא, שסמך את תלמידיו המאוחרים של ר' עקיבה, „נעצו בו (הרומיים) שלש מאות לונכיות (רמחים) של ברזל ועשאוהו ככברה"[6]. — הענִיות הכללית, שהיתה תוצאתן של רדיפות אלו, מצאה לה ביטוי בדעה: „עד שתכלה פרוטה מן הכים", וה„התייאשות מן הגאולה", שבאה בעקבותיהן, נתגלתה בבהירות יתירה במאמר המלא יאוש של ר' ישמעאל בן אלישע ורבן שמעון בן גמליאל השני: מוטב, ש„זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו!"...

מזמן מאוחר הרבה יותר הוא מאמרו של ר' אלעזר ברבי שמעון, שנמסר על-ידי ר' שמלאי: „אין בן-דוד בא עד שיכלו כל שופטים ושוטרים מישראל, שנאמר (ישעיה, א', כ"ה — כ"ו): ,ואשיבה ידי עליך ואצרוף כבור סיגיך וגו' (ואחר-כך) — ואשיבה שופטיך כבראשונה'"[7]. בעל מאמר זה היה חברו של ר' יהודה הנשיא[8]. בימי נשיאותו של נשיא זה מבית-הלל (לערך 190 — 220) הגיעה הנשיאות הארצי-ישראלית לגובה, שלא עמדה עליו מעולם. הנשיא חיה חיי עושר והרווחה כמלך[9]. השופטים והשוטרים, שהיה ממַנה, היה להם שלטון בלתי-מוגבל. מוסדים חשובים שונים, למשל, עבּור-השנים

1) על-פי מ. פרידלנדר (Der Antichrist etc., בכמה מקומות), היו ביחוד האנטינומיסטים היהודיים, „בני-הבליעל", וביניהם הגנוסטיקים מישראל, שהתיחסו בשלילה אל המצוות המעשיות, אותם ה„מסורות", שלא חששו להלשין על היהודים המשמרים ומקיימי-המצוות.

2) גריץ־שפ"ר, II, 246—247.

3) שם, שם, עמ' 256—257; ועיין גם-כן: יצחק אייזיק הלוי, דורות הראשונים, חלק ראשון, כרך חמישי, פראנקפורט ענ"מ תרע"ה, עמ' 665, 669.

4) מאחר שתנאֵי ביאת־משיח ו„חבלו של משיח" יש להם נקודות-מגע משותפות, על-כן יש להשלים את הנאמר כאן על־ידי מה שיבוא בפרק הבא.

5) עבודה זרה, י"ח ע"א.

6) סנהדרין, י"ג ע"ב וי"ד ע"א; עבודה זרה, ח' ע"ב. עיין למעלה, פרק א', עמ' 256, ת. קולאני (Colani) מוצא קישור בין סמיכת ששת התלמידים על-ידי ר' יהודה בן בבא ובין שבעת בניו של תכסו ב„עלית משה", פרק ט', שמסרו נפשם על התורה. עיין: M. Vernes, Histoire des idées messianiques, pp. 288—290.

7) סנהדרין, צ"ח ע"א.

8) בבא מציעא, פ"ד ע"ב. השווה: דרכי-המשנה, תרפ"ג, עמ' 203—204; דור דור ודורשיו, II[2], 165; Bacher, Agadah der Tannaiten, II, 400—401 (אגדות־התנאים, כרך ב', חלק ב', עמ' 92).

9) עיין על זה: דור דור ודורשיו, II[2], 159, והשווה: Schürer, I[4], 659.

וסמיכת תלמידי-החכמים, היו ברשותו היחידה. ואף היה נוהג נשיאותו ברמה. בזה יש לבאר את השנאה, שמתגלית ביחס אליו אף מצד ידידיו היותר קרובים. ר' חייא ובר-קפרא מתרעמים עליו מאד[1], וכן גם ר' אלעזר ברבי שמעון, שקִנא בו עוד כשֶׁיָשבו שניהם על ספסל בית-המדרש[2]. אי-רצון זה בהנהגתו של הנשיא נתבטא במאמר המובא למעלה של ר' אלעזר ברבי שמעון. ודבר זה אפשר להכיר בבירור גם מתוך מאמר אחר של ר' אלעזר ברבי שמעון, שאף הוא נמסר על-ידי ר' שמלאי ומכוון הוא כלפי השופטים והשוטרים העריצים[3]. — ואולם למאמר המשיחי שלנו יש הַקְבָּלָה מעניינת. מסופר בתלמוד, שֶׁשני בניו של ר' חייא הנזכר, יהודה וחזקיה, יָשבו במשתה של ר' יהודה הנשיא ושתקו. אז אמר הנשיא: „אגברו חמרא אדרדקי, כי היכי דלימרי מילתא (הרבו יין לילדים כדי שיאמרו דבר!). כיון דאיבסום (לאחר שנשתכרו קצת) פתחו ואמרו: אין בן-דוד בא עד שיכלו שני בתי-אבות מישראל, ואלו הן: ראש-גולה שבבבל ונשיא שבארץ-ישראל, שנאמר (ישעיה, ח', י"ד): ,והיה (פירש רש"י: מושיען של ישראל) למקדש (פירש"י: של ישראל) ולאבן־נגף ולצור-מכשול לשני בתי-ישראל'. אמר להם: בנַי, קוצים אתם מטילים לי בעיני. אמר לו ר' חייא: רבי, אַל ירע בעיניך: יין ניתן בשבעים אותיות (כלומר, יין בגימטריה שבעים) וסוד ניתן בשבעים אותיות (כנ"ל): נכנס יין יצא סוד"[4]. הדבר ברור, שאף ר' חייא חשב את מאמרם של בניו לאמת, אף אם לאמת, שאין לגלות אותה (סוד). המאמרים המשיחיים של ר' אלעזר ברבי שמעון ובניו של ר' חייא אינם עוד פרי הגעגועים הגדולים של האומה על הגאולה: אינם נובעים עוד מן הדמיון-היוצר העשיר של העם ואינם מובעים עוד על-ידי הציורים העממיים של החולמים היותר אמיצים של האומה. זוהי השקפה אישית של בלתי-מרוצים מועטים, שמרגישים את עצמם נעלבים על-ידי העריצות של הראש הרוחני, שאפשר, אינה אלא מדוּמָה[5]. כי כבר אנו עומדים בסוף תקופת-התנאים. האֵבל הגדול על אבדן החירות המדינית נתמעט לאט-לאט; ואף זכר הצרות הנוראות, שבאו אחר מפלת-ביתר, נִטַשטש יותר ויותר. ר' יהודה הנשיא עצמו הרחיק ללכת כל-כך, עד שרצה

---

1) דור דור ודורשיו, II², 169—170.

2) בבא־מציעא, פ"ד ע"ב.

3) שבת, קל"ט ע"א. השווה: דור דור ודורשיו, II², 165.

4) סנהדרין, ל"ח ע"א.

5) מזמן מאוחר עוד יותר וכבר שייכת לימי־האמוראים היא אגדה זו: „אליהו הוה שכיח במתיבתא דרבי. חד ריש ירחא הוה נגה ליה ולא אתא. אמר ליה: מאי טעמא נגה ליה למר? — אמר ליה: אראוקימנא לאברהם ומשינא ידיה ומצליה ומגנינא ליה, וכן ליצחק, וכן ליעקב (אליהו היה מצוי בישיבתו של רבי. ראש־חודש אחד נתאחר ולא בא. אמר לו רבי: מפני-מה נתאחר אדוני? — אמר לו אליהו: עד שאני מעיר את אברהם ורוחץ את ידיו והוא מתפלל ואני מַיְשן אותו, וכן את יצחק, וכן את יעקב — אני מתאחר. וכאן מתחילים דברי האמוראים:) ולוקמינהו בהדי־הדדי? — סברי: תקפי רחמי ומייתי ליה למשיח בלא זמניה" (ויעוררם ביחד? — חושב הוא: הם מרבים בתפלה ומביאים את משיח קודם זמנו. — בבא מציעא, פ"ה ע"ב). גם הלשון הארמית וגם הציור, שאפשר להביא את המשיח על־ידי תפילה מרובה, מאוחרים הם הרבה.

לבטל את צום תשעה-באב[1], — כל-כך מיעט לראות הנשיא הלאומי, שבביתו דברו עברית אפילו אֲמהותיו ושהתנגד ללשון הארמית והסורית מפני הבתו ללשון הלאומית, את ערך המאורע המכריע של חורבן המדינה היהודית. זהו ההפך ממש ממה שהרגישו חסידי-ישראל מיד אחר החורבן.

אנו באים כאן לענין, שחשיבותו מרובה מאד, אלא שכאן אפשר להקדיש לו רק מלים מועטות. ברייתא עתיקה אומרת: „כשחרב הבית בשניה רבו פרושים בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין"[2]. ר׳ יהושע התנגד לסגפנות קיצונית זו והשיא עצה ל„אבלי-ציון" אלה לבטא את צערם העמוק על החורבן על-ידי סימני-אבלות יותר קלים. והברייתא מוספת: „כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה, שנאמר (ישעיה, ס"ו, י׳): ‚שמחו את ירושלים וגילו בה כל אוהביה, שישו אתה משוש כל המתאַבלים עליה'"[3]. ור׳ יהושע עצמו מחליט: „מיום שחרב בית-המקדש אין יום, שאין בו קללה, ולא יָרד הטל לברכה וניטל טעם הפירות"[4]. ר׳ ישמעאל בן אלישע הנזכר למעלה, שנשבה בילדותו לרומי, ובכן ראה עוד את בית-המקדש, שאביו שימש בו בכהונה[5], אמר: „מיום שחרב בית-המקדש דין הוא, שנגזור על עצמנו שלא לאכול בשר ולא לשתות יין"[6]. מיד אחר החורבן השני היתה, כפי הנראה, חבורה שלמה של ‚אבילי-ציון", שעליהם מדבר בפרטות מדרש מאוחר[7]) ושנתקיימו עוד בתקופת-הקראים ובסוף תקופת-הגאונים ועד ימי ר׳ בנימין מטודילה[8]). אבל גם אותם התַנאים-הקדומים (ר׳ יהושע, ר׳ עקיבה, רבן שמעון בן גמליאל השני), שהתנגדו ל„אֲבל-ציון" קיצוני וסגפני זה, היו מחמירים מאד בנוגע לתשעה-באב, באופן שר׳ עקיבה אומר: „כל העושה מלאכה בתשעה-באב אינו רואה סימן-ברכה לעולם"; ורבן שמעון בן גמליאל (השני) אומר: „כל האוכל ושותה בתשעה-באב כאילו אוכל ושותה ביום-הכפורים"; „וחכמים אומרים: כל העושה מלאכה בתשעה-באב ואינו מתאבל על ירושלים אינו רואה בשמחתה"[9]. זהו הניגוד הגמור להשקפה, שהיתה על יום-אבל זה לר׳ יהודה הנשיא. האבל על החורבן הוא כאן תנאי הכרחי בשביל ליטול חלק אישי בגאולה לימות-המשיח.

בתור אותות לביאת-המשיח חושבת ברייתא אחת, שקשה לקבוע את זמנה, דברים אלה: „הרואה חמור בחלום יצפה לישועה, שנאמר (זכריה, ט׳, ט׳): ‚הנה מלכך יבוא לך,

---

1) מגילה, ה׳ ע"א וע"ב; ירושלמי, שם, פ"א, ה"ו.

2) בבא בתרא, ס׳ ע"ב; תוספתא, סוטה, ט"ו, י"א (קרוב לסוף המסכת).

3) ובתענית, ל׳ ע"ב, יש גם הצד השלילי („וכל מי שאינו מתאבלי וכו׳).

4) משנה, סוטה, פ"ט, מ"א.

5) ז. פראנקל, דרכי-המשנה, עמ׳ 112, הערה 9.

6) בבא בתרא, ס׳ ע"ב.

7) פסיקתא רבתי, פל"ד (הוצאת מא"ש, דף קנ"ט).

8) עיין על כל אלה בפרטות: יוסף קלוזנר, ארץ-ישראל בתנועות-המהפכה הישראליות („העומר", הוצאת ש. בן-ציון, כרך א׳, ח"ב, יפו תרע"ז, עמ׳ 3—9).

9) עיין בפרטות: תענית, ל׳ ע"ב.

צדיק ונושע הוא, עני ורוכב על החמור„[1]. וגם הרואה בחלום „שורקה יצפה למשיח, שנאמר (בראשית, מ"ט, י"א): „אוסרי לגפן עירה ולשורקה בני-אתונו"[2].

מכאן נראה, שעוד בתקופת-התנאים היו דורשים על מלך-המשיח לא רק את זכריה ט', אלא גם את בראשית, מ"ט.

---

1) ברכות, נ"ו ע"ב.

2) שם, נ"ז ע"א. מלות אלו עדיין הן ההמשך של הברייתא, שהתחילה בדף נ"ו ע"ב ושהופסקה כמה פעמים על-ידי משא-ומתן אמוראיי בלשון ארמית. בדבר החמור בתור אות לביאת-משיח והכתוב בזכריה עיין מתיא, כ"א, ב'; ובדבר ה„שורקה" השווה הענפים, שכרתו מעריצי-ישו ושטחום על הדרך, שם, שם, ח'; מארקוס, י"א, ח'. י. קלוזנר, ישו הנצרי, עמ' 330—331.

ח.

חֶבְלוֹ שֶׁל מָשִׁיחַ.

קודם שאני בא להציע את פרשת הצרות, שתקדמנה לביאת־משיח, אני צריך להטעים, ראשית, שהביטוי „חבלי-משיח" או „חבלו של משיח"[1]) אין פירושו „יסורי-המשיח", כמו שטעה אבגוסט ווינשֶׁה בהחלטתו, שביטוי מתמיד זה „מציין במקצת את הזמן המלא יסורים, שכאילו יקדם לביאת-המשיח, ובמקצת את היסורים והצרות של המשיח עצמו"[2]). הדבר האחרון הוא מחוסר-יסוד. רק מפני שהבין ווינשה את הבטוי העברי „חבלו של משיח" כמשמעו המלותי יכול היה לבוא לידי מושג בלתי-נכון זה[3]).

שנית, צריך להעיר כאן, שאף-על-פי שכמה וכמה תְנאים של ביאת-משיח, שנמנו בפרק הקודם, מתיחסים גם אל „חבלו של משיח" (למשל, רבוי-המסורות, התמעטות התלמידים, כליון פרוטה מן הכיס, ועוד), — אף-על-פי-כן אפשר בכלל להבדיל בין התנאים הקשים ובין ה„חבלים" ממש, דבר, שמודה בו גם קאשטילי, שדבר על אלה ואלה בפרק אחד[4]).

ה„חבלים" (חבלי-יולדה", „חבלי-לידה") הללו של הימים שקודם ביאת-משיח, ὠδῖνες של האיוונגליונים[5]), כבר הם כלולים בעיקרו של דבר בעצם מושג-הגאולה. כבר רמזתי כמה פעמים, שכל הרעיון המשיחי היה ומוכרח היה להיות תוצאה של ההיסטוריה של פגעים, שהיתה לישראל מתחילת התהוותו לעם ועד אחר ימי־השמד של הדריינוס. ובמקום שהיסורים הם קשים ביותר שם הגואל קרוב ביותר. ולפיכך אנו מוצאים בימי-העריצות של הורדוס ובניו וביחוד בימי שלטון-המשגיחים ביהודה, המון משיחי-שקר, שהם מופיעים לפתע-פתאום ונעלמים עד מהרה. ואולם לי נראה, שאף-על-פי־כן הרישומים היותר כֵהים

---

1) רק פעם אחת יש בתלמוד „חבלי דמשיח" (כתובות, קי"א ע"א), ואפשר, שאף הוא משובש מן „חבליה דמשיחא" (תרגום ארמי מן „חבלו של משיח"). עיין: Dalman, Der leidende und sterbende Messias, S. 47, Anm. **

2) עיין: (סוף) A. Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 74.

3) על זה כבר העירו: Castelli, JL Messia secondo gli Ebrei, p. 191 וגם: Dalman, Der leidende u. sterbende Messias, SS. 42 – 43.

4) עיין ספרו הנז', עמ' 190. ג'ימס דרימונד, שאף הוא מדבר עליהם בפרק אחד מתואר: Signs of last times (The Jewish Messiah, pp. 209 — 221), חושב אותם, כנראה, לבלתי-נפרדים אלה מאלה, שהרי בסוף הפרק (עמ' 221) כמעט שחשב אותם לשוים בהחלט.

5) עיין מתיא, כ"ד, ח'; מארקוס י"ג, ח'.

שב„חבלו של משיח" מתחקים אחר הנסיון הבלתי-מוצלח של בר־כוכבא והרדיפות האכזריות, שבאו בעקב מפלתה של ביתר. על השקפה זו כבר רמזתי בפרק הראשון. שם ראינו, שהברייתות היותר חשובות, שנותנות את הציור היותר שלם מן ה„חבלים" הללו, שייכות כולן לתלמידים המאוחרים של ר׳ עקיבה, כלומר, לאותם התלמידים, שהורו ופעלו בתקופה, שבאה מיד אחר ימי-השמד ההדריינים. די להראות על שתי הנקודות העיקריות, שחוזרות תדיר בציורים מ„חבלו של משיח" ויש להן חשיבות מיוחדת,—השתכחות-התורה והתמעטות-התלמידים–, כדי לעשות השקפה זו להשערה קרובה לאמת. בשום תקופה אחרת עד סוף ימי-התַּנאים אי-אפשר היה לדבר על השתדלות להשכיח את התורה בזרוע ועל בטול בתי-המדרש. ה„משגיחים" (הפרוקוראטורים) הרומיים ביהודה האבטונומית קודם החורבן לא היו מעיזים בשום אופן לרדוף את בתי-המדרש; וחוץ מזה, הם התעניינו אז מעט מאד בעבודה הרוחנית שבמדינה הקטנה. בימי אנטיוכוס אֶפּיפאַנס נאסר קיום-המצוות בענשים חמורים, ואין ספק בדבר, שכמה וכמה מרישומיו של „חבלו של משיח" בדניאל, ט׳, כ״ד—כ״ו, וי״ב, א׳ וז׳, וביחוד בספרים החיצונים, באו מאותו זמן. ואולם לא נזכר בשום מקום, שבתי-המדרש לתלמוד-תורה דוקה היו מטרה מיוחדת לרדיפותיו של העריץ ה„גאור"; שהרי בתי־המדרש עדיין היו בימים שלפני החשמונאים בתחילת-התפתחותם. הרדיפות האכזריות של התורה ובית־המדרש דוקה התחילו אך בימי-הדריינוס[1]. ובכן יכולים אנו להחליט בבְטחה מרובה, שבימים הללו דוקה קבלו הציורים מ„חבלו של משיח" את צורתם האחרונה והבולטת ביותר. כבר שֶׁער גריץ[2], שה„חבלים" (ὠδῖνες) המתוארים באיוונגליונים[3] מוצאם משלטון בר-כוכבא ומן הרדיפות, שבאו מיד אחר מפלתו. אלא שלא צָדַק בהחלטתו, שהרישומים האיוונגליוניים השונים של „תחילת-החבלים" (ἀρχὴ ὠδίνων), שמתאימים להציורים התלמודיים, למשל, ה„יוקר", „התקוממות הבנים להאבות", וכיוצא בזה (מובן, שכאן לא נזכר בטול בתי-המדרש), „שאולים הם במקצת מן הסגנון הנבואי של כתבי-הקודש ובמקצת—מן הציור העממי של חבלי־המשיח"[4]. מאורעות היסטוריים דומים נתנו בפיהם של חכמי-התלמוד ושל אבות הכנסיה הנוצרית הקדומה ציורים דומים אלה לאלה. ואין כאן מקום לשער, שהִשְׁאִילוּ את הציורים אלה להללו.

אני עובר אל הציורים עצמם.

וקודם כל צריך להביא מקום תלמודי נפלא, שחלק מן המפרשים רואה בו משנה וחלק אחר — ברייתא ושבאמת הוא התמזגות של שלש ברייתות משיחיות. וזו לשונו:

---

1) ובכן לא צדק מ. פרידלֶנדר (בספרו: Der Antichrist etc., SS. 26 — 30), שחושב את הברייתות הכוללות את חבלו של משיח למסרות, שצמחו בתקופה שקודם הנצרות בחוגים של האנטינומיסטים מישראל.

2) עיין: Graetz, Geschichte der Juden, IV, 165—167, 196—197, 515—518 (בתרגום העברי של שפ״ר נתקצר כל זה מפני הצֶנזורה).

3) מארקוס, י״ג, ה׳—כ״ז; מתיא, כ״ד, ד׳—ל״א; לוקאס, כ״א, ח׳—כ״ח.

4) Graetz, IV, 516.

„בעקבות המשיח[1] העזות הרבה[2] ויוקר יאמיר[3]; הגפן תתן פריה והיין ביוקר[4]. ואין תוכחת, ונהפכה כל המלכות למינות[5]. בית-ועד יהיה לזנות, והגליל יחרב, והגבלן[6] ישום, ואנשי-הגבול[7] ילכו מעיר לעיר ולא יחוננו. וחכמת-סופרים תסרח[8]. ויראי-חטא ימאסו. נערים ילבינו פני זקנים, גדולים[9] יעמדו מפני קטנים. בן מנוול אב, בת קמה באמה, כלה — בחמותה, אויבי-איש אנשי-ביתו[10]. פני הדור כפני הכלב. הבן אינו מתבייש מאביו. ועל מה יש לנו להשען? — על אבינו שבשמים"[11]).

המאמר האחרון מוכיח בבירור, שכל מקום נפלא זה מרמז על מעשים שהיו. אבל מעשים כאלה מצאו להם מקום רק בימי גזרות-הדריינוס: בימי גזרות-אנטיוכוס לא הגיעו הדברים לידי כך ובימי-החורבן היה לכל הנגישות צבע מדיני יותר. ו„בית-הועד" ו„חכמת-הסופרים" לא תפסו בהם מקום לעומת המפלה והחורבן המדיניים.

ולאחר שראינו את המקום הכולל עם כל נוסחאותיו, נתבונן אל שלש הברייתות המפֻרטות מבית-מדרשו של ר' עקיבה:

---

1) כך גורס רש"י במקום „בעקבות משיחא".

2) כך בסנהדרין, צ"ז ע"א, במקום „חוצפא יסגא", בלשון ארמית.

3) יגיע למרום קצו, מלשון „אמיר" (ישעיה, י"ז, ו' וט') — ראש גובה-האילן. בסנהדרין, שם, כתוב במקום זה: „היוקר יעות", שפירושו — יְמַשך, מן „עת", כמו „לעות" (שם, נ', ד'), שפירושו „בעת הנכונה", שהרי במובן זה באה מלה זו גם בתלמוד (ירושלמי, עירובין, ראש פ"ה; ברכות, פ"ח, ה"ז). עיין מִלונו של לוי, I, 48 b; קוהוט, ערוך השלם, I, 330; VI, 181. מן „יעות" נעשה בדרך ארץ זוטא, פ"י: „יעוות", מה שהוא מחוסר-מובן. ש„יעות" כאן פירושו יְמַשך יש לראות מן הנוסח של שיה"ש רבה, על הכתוב: התאֵנה: „ויוקר הווה".

4) בדרך-ארץ זוטא, שם, בא: „והגפן לא תתן פריה והיין יהיה ביוקר" — מה שהוא יותר חָלק, ועל-כן — יותר מאוחר.

5) במקום „תוכחת" יש בסנהדרין „תוכחה", וארבע המלים האחרונות חסרות בנוסחאות שלנו, מאימת הצנזורה, או במקום „למינות" כתוב: „לדעת צדוקים".

6) באכר (Agadah der Tannaiten, II, 222), חושב, שהגבלן הוא גולן, וכן קרויס (ZATW, XXVIII, 246, 260—261) Neubauer (Géographie du Talmud, Paris 1868, p.66); גם Castelli (IL Messia, p. 298, annot. 3) חושבים, שזוהי מדינת Gabalena בדרומית-מערבית של ארץ-ישראל. המלות „והגבלן ישום" חסרות בדרך-ארץ זוטא.

7) קאשטילי (שם, שם) מתרגם: La gente di Ghebul ורואה ב„גבול" את העיר „גבל" מאדום (תהלים, פ"ג, ח'). בדרך ארץ זוטא, שם, ובפסיקתא רבתי, פט"ו (הוצאת מא"ש, ע"ה ע"ב), יש: „ואנשי הגליל", מה שחושב באכר לנוסח יותר מתוקן. ולי נראה, ש„הגליל" היא הגהה מאוחרת מפני שלא הבינו בימים המאוחרים מי הם „אנשי-הגבול"; והרי כבר היה קודם לכן: „והגליל יחרב".

8) עיין ירמיה, מ"ט, ז'.

9) כך כתוב בעין-יעקב במקום „זקנים" שבנוסחאותינו.

10) המאמרים האחרונים הם ממיכה, ז', ו'; ובכן יותר נכון לקרוא „מנבל" (כמו במיכה) ולא „מנוול". ועיין מתיא, י', ל"ח—ל"ו; לוקאס, י"ב, נ"ג.

11) סוטה, מ"ט ע"ב (משנה, סוטה, פ"ט, מט"ו).

„ר' נחמיה אומר: דור שבן-דוד בא בו, העזות תרבה והיוקר יעות והגפן יתן פריו והיין ביוקר, ונהפכה כל המלכות למינות, ואין תוכחה" [1]).

„ר' יהודה [2]) אומר: דור, שבן-דוד בא בו, בית-הוועד יהיה לזנות, והגליל יחרב והגבלן ישום, ואנשי-הגבול יסובבו מעיר לעיר ולא יחוננו, וחכמת-הסופרים תסרח, ויראי-חטא ימאסו, ופני-הדור כפני-כלב, והאמת נעדרת, שנאמר (ישעיה, נ"ט, ט"ו): ,ותהי האמת נעדרת וסר מרע משתולל' " [3]).

„ר' נהוראי [4]) אומר: דור, שבן-דוד בא בו, נערים ילבינו פני זקנים וזקנים יעמדו לפני נערים, ובת קמה באמה וכלה — בחמותה, ופני הדור כפני כלב, ואין הבן מתבייש מאביו" [5]).

בשלש ברייתות אלו מתואר אך קצת יותר באריכות מה שיש בסוטה (מ"ט ע"ב). רישומים הדשים מוצאים אנו בברייתא רביעית, שהיא גם-כן מבית-מדרשו של ר' עקיבה:

„רבי שמעון בן יוחי [6]) אומר: שבוע [7]), שבן דוד בא בו, שנה ראשונה מתקיים מקרא זה [8]) (עמוס, ד', ז'): ,והמטרתי על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמטיר'; שניה — חיצי-רעב משתלחים [9]); שלישית—רעב גדול ומתים אנשים ונשים וטף, חסידים ואנשי-מעשה [מתמעטים] [10]) והתורה משתכחת מלומדיה [11]); ברביעית — שובע ואינו שובע [12]); בחמישית — שובע גדול ואוכלין ושותין ושמחים ותורה חוזרת ללומדיה; בששית — קולות [13]); בשביעית - מלחמות, במוצאי-שביעית — בן-דוד בא" [14]).

1) סנהדרין, צ"ז ע"א. דרך-ארץ זוטא, פ"י; שיה"ש רבה, עה"כ: התאנה.

2) בדרך ארץ זוטא כתוב בטעות „רבן גמליאל" במקום „רבי יהודה".

3) שם, שם. בדרך-ארץ זוטא חסר הכתוב מישעיה. בשיה"ש רבה מיוחסת כל ברייתא זו בטעות לאמורא ר"ש בן לקיש.

4) עיין על „רבי נהוראי" למעלה, עמ' 256 — 257.

5) סנהדרין, צ"ז ע"א; פסיקתא רבתי, פט"ו (הוצאות מא"ש, ע"ה ע"ב). את הגירסאות של פסיק"ר לברייתא זו עיין: Bacher, II, 382, Anm. 6 (אגדות־התנאים, II, 2, 79).

6) כך בדרך-ארץ זוטא, ראש פ"י. בסנהדרין, צ"ז ע"א, מובאים הדברים בתור ברייתא סתמית; בפסיקתא רבתי, פט"ו—בשם „רבנן", ובשיה"ש רבה, עה"כ: התאנה, הם מיוחסים בטעות להאמורא רב יוחנן.

7) במובן שבע שנים, כמו בדניאל, ט', כ"ז (השוה גם „שבתי" — שבוע ושבע שנים — שמיטה: ויקרא, כ"ג, ט"ו, אל כ"ה, ח').

8) במקום המלים „מתקיים מקרא זה", שהן חסרות לגמרן בפסיק"ר, באה בדרך-ארץ זוטא המלה „מתקיימת" בלבד.

9) עיין יחזקאל, ה', ט"ז.

10) מלת „מתמעטים", שהיא חסרה בסנהדרין, יש להשלים על-פי ד"א זוטא ושיהש"ר; בפסיק"ר חסרה כל פיסקה אחרונה זו.

11) בפסיק"ר באה כאן המלה „מישראל" במקום „מלומדיה", ועיין לחלן.

12) בפסיק"ר נתוספו כאן המלים „רעב ולא רעב".

13) אלו הן, ודאי, „שמועות של מלחמות" (ἀκοαὶ πολέμων) שבאיוונגליון (מארקוס, י"ג, ז'; מתיא, כ"ד, ו'). עיין: יוסף קלוזנר, ישו הנצרי, עמ' 347.

14) סנהדרין, צ"ז ע"א; פסיק"ר, שם; דרך-ארץ זוטא, שם; שיהש"ר, שם. השווה גם-כן: ברוך הסורי, ע', ב'—ע"א, א'; עזרא ד', ח', ס"ב—ס', ו' (למעלה, חלק ב', עמ' 208—209; 217—219); מארקוס, י"ג, ג'—ח'; מתיא, כ"ד, ג'—ח'; לוקאס, כ"א, ז'—י"א.

המקומות היותר מעניינים בארבע הברייתות שאחר בר-כוכבא הם אותם, שבהם מדובר על „התהפכות כל המלכות למינות" ו„השתכחות התורה מלומדיה" (יותר נכון: „מישראל"). הדבר הראשון מתבאר בְמַה שרדיפות-הנצרנים מצד בר-כוכבא ורדיפות־היהודים בגזרות-הדריינוס הן הן שעוררו את ה„מינים"[1]) להפרד מעל היהודים לגמרם: רק אז הסכימו להעמיד בראשה של הכנסיה הנצרנית בירושלים את ההגמון הערל מארקוס[2]). בשביל בני-אדם בעלי מבט חודר כתלמידיו של ר' עקיבה לא היה סוד הדבר סוד, שהנצרות היא בדרך אל התפשטותה בתור דת עולמית, כלומר, בתור הדת של המלכות העולמית הרומית[3]). שמעון בן יוחי, שנסע לרומי כדי לבטל גזירות אחדות, שגזר השלטון הרומי על ישראל, שבא במגע עם חצר-המלכות[4]), אפשר היה לו להכיר בזה יותר מִכָּל אדם אחר. ונצחונה ההולך וגדול של „מינות" יהודית זו, שמימי פוילוס ואילך היתה מתיחסת אל התורה בשלילה גמורה, גרם להציור, שבימים שקודם ביאת-המשיח תשתכח התורה. ואולם חזקה כסלע היתה אמונתם של התנאים, שהתורה תחזור לישראל. בזמן מאוחר, אפשר, כבר תחת השפעתה של הנצרות — סוף-סוף הרי לומדים גם מן השונאים —, נתפשטה ההשקפה, שהתורה תחזור לישראל בצורה חדשה. ורק אז, ולא מלכתחילה, כמו שמחליט רא"ה וויים[5]), נשתנה המשפט „והתורה חוזרת ללומדיה" („לישראל") ונעשה; „והתורה חוזרת לחידושה"[6]). כי נוסח זה, שכולל ביטוי בלתי-טבעי („חוזרת לישנה" אפשר לומר, אבל לא „חוזרת לחידושה"), כמו גם ההוספה המאוחרת של שיר-השירים רבה: „ומתחדשת לישראל", באים במדרשים מאוחרים מאד, כמו גם המאמר המובא על-ידי רא"ה וויים[7]), ש„הקדוש-ברוך-הוא יושב (בגן-עדן) ודורש תורה חדשה לישראל, שעתיד ליתן על-ידי המשיח"[8]). ואף המאמר: „מצוות בטלות לעתיד לבוא"[9]) הוא מזמן מאוחר, שהרי מסר אותו האמורא רב יוסף; ולפי המשך הגמרא, שם, הכוונה

---

1) מ. פרידלנדר צדק במקצת בהוכחותיו, שהמינים לא תמיד הם נצרנים; אבל על-פי-רוב הם כך (עיין: T. Herford, Christianity in Talmud and Midrash, London, 1903, pp. 361—397).

2) עיין: Eusebius, Hist. Eccl. IV, 6

3) מפני-מה חושב פרידלנדר הכרה כזו בסוף המאה השניה לספירת-הנוצרים לבלתי־אפשרית, שעל כן הוא חושב, ש„למינות" פירושה „לאנטינומיסמוס" (Der Antichrist, SS. 26—30),—קשה להבין.

4) מעילה, י"ז ע"ב. על נסיעה זו לרומי עיין: „דרכי־המשנה" לר"ז פראנקל, עמ' 179—178; Bacher, II, 76 (אגדות-התנאים, כרך ב', חלק א', עמ' 47 ועמ' 99—100).

5) דור דור ודורשיו, I[3], 215, הערה 4.

6) פסיקתא רבתי, פט"ו (הוצאת מא"ש, ע"ה ע"א). שיהש"ר, עה"כ: התאנה, מוסיף עוד את המלים: „ומתחדשת לישראל".

7) דור דור ודורשיו, שם, שם.

8) ילקוט ישעיה, כ"ו, סי' רצ"ו. ואף כל מה שמביא Castelli (Il Messia, pp. 277—281) בתור ראיות, שהתורה תבטל לימות־המשיח, הוא מזמן מאוחר.

9) נידה, ס"ו ע"ב, עיין שם.

ב„לעתיד לבוא" הוא הפעם—לאחר מיתה[1]). חוץ מזה, בביטוי „וחוזרת לחידושה" לא נכלל המושג של החידוש הגמור במובן ביטול-הישן: זאת אומרת אך ורק, שהתורה תחזור מחדש לכבודה וערכה הראשונים. אמנם, יכולה היא לקבל שינוי חלקי („שעתידה להשתנות")[2]; אבל אי אפשר לבטלה ולהחליפה באחרת.

הציור של תורה חדשה לגמרה הוא, איפוא, מזמן מאוחר. ולעומת זה אין שום ספק בדבר, שהציור, שהתורה תשתכח השתכחות זמנית בימים שקודם ביאת-משיח, בשעת „חבלו של משיח", הוא קדום במדה מרובה. ברייתא עתיקה-מאד זו, ודאי, אין לה יחס לימות-המשיח: „כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה אמרו: עתידה תורה, שתשתכח מישראל[3], שנאמר (עמוס, ח׳, י״א): ,הנה ימים באים, נאום ה׳ אלהים, והשלחתי רעב בארץ: לא רעב ללחם ולא צמא למים, כי אם לשמוע את דברי-ה׳'; וכתיב (שם, שם, י״ב): ,ונעו מים עד ים, ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דבר-ה׳—ולא ימצאו'—,דבר-ה׳'—זו הלכה; ,דבר-ה׳'—זה הקץ; ,דבר ה׳'—זו נבואה"[4]). ברייתא קדומה זו אי-אפשר שתתיחס לימות-המשיח מפני שבתלמוד[5]) באה אחריה ברייתא אחרת, וזו לשונה: „ר׳ שמעון בן יוחאי אומר: חס[6]) ושלום, שתשתכח תורה מישראל! שנאמר (דברים, ל״א, כ״א): ,כי לא תשכח מפי זרעו'; אלא מה אני מקיים: ,ישוטטו לבקש את דבר-ה׳ ולא ימצאו'? — שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד". ואולם הרי ר׳ שמעון בן יוחאי הוא הוא שאמר, שבשנה השלישית של ה„שבוע", שבן-דוד בא בו, „התורה משתכחת מלומדיה" („מישראל"). ברייתא זו אין לה, איפוא, יחס אל השתכחות-התורה בימים שקודם ביאת־משיח. ואמנם, בברייתא זו פותחת התוספתא של מסכת עדויות, שעל-פי המסורת התלמודית[7]), נשנתה ביום, שהעבירו את הנשיאות מרבן גמליאל השני („דיבנה") ומסרוה לר׳ אלעזר בן עזריה[8]). הביאור השלישי של הביטוי „דבר-ה׳" כך הוא בתוספתא: „שלא יהא דבר מדברי-תורה דומה לחברו. אמרו (רבותינו, שנכנסו לכרם ביבנה): נתחיל מהלל ושמאי". הדבר ברור, שכאן מרומזות המחלָקות הגדולות שבין בית-שמאי ובית הלל, אחר-כך—בין ר׳ אליעזר בן הורקנוס ור׳ יהושע בן חנניה, ולסוף — ההתנגשות-בדעות של ר׳ יהושע זה

---

1) אמנם, אפשר, שר׳ יוסף מוסר השקפה יותר קדומה, שמתכוונת לבטול-המצוות גם לימות-המשיח (קלוזנר, ישו הנצרי, עמ׳ 289); אבל ראיה ברורה לכך אין לנו.

2) ספרי, דברים, סי׳ ק״ס (הוצאת מא״ש, ק״ה ע״ב). ובתוספתא (סנהדרין, ד׳, ז׳): ,תורה עתידה להשתנות"—אך במובן שינוי-הכתב.

3) בתוספתא, ראש עדויות, בא כאן ביתר ברור: „עתידה שעה, שיהא אדם מבקש דבר מדברי-תורה — ואינו מוצא, מדברי-סופרים — ואינו מוצא".

4) שבת, קל״ח ע״ב; תוספתא, עדויות א׳, א׳ (ראש המסכת).

5) שבת, קל״ח ע״ב וקל״ט ע״א.

6) מעניין הדבר, שאף בכושית משמשת מלת ,חַסִ׳ (בפתח ארוכה או קצרה) להוראה זו: absit! (A. Dillmann, Chrestomathia Aethiopica, Lipsiae 1866, p. 169).

7) ברכות, כ״ח ע״ב.

8) דור דור ודורשיו, II², 86—101.

עם הנשיא רבן גמליאל מיבנה, שגרמה להעברתו של זה ולהתמנותו של ר׳ אלעזר בן עזריה. כל המחלְקות הדתיות הללו עשו, כביטויו של התלמוד, את התורה „לשתי תורות״, באופן שבאמת „לא היה דבר מדברי-תורה דומה לחברו״ [1]). ועל זה מרמזת ברייתא קדומה זו, שבצורתה המקורית (בתוספתא) אינה יודעת כלום מהשתכחות גמורה של התורה. רק בזמן מאוחר נתבארה ברייתא זו, לאחר שנשתנתה צורתה, על-ידי ר׳ שמעון בן יוחאי במובן כללי [2]). שהרי הברייתא המובאה למעלה של ר׳ שמעון בן יוחאי אינה מצויה בתוספתא כלל [3]).

ואולם שהציור מהשתכחות זמנית של התורה קודם ימות-המשיח לא היה זר להתַּנָאִים של התקופה שאחר גזרות-הדריינוס—על זה יש לנו די ראיות. אָפִיָנִי מאד בנידון זה הוא כבר מה ש„דבי אליהו״ מעמידים אלו לעומת אלו „שני אלפים תורה״ ו„שני אלפים ימות-המשיח״ [4]). ברייתא מאוחרת של תלמוד בבלי אומרת: „ר׳ שמעון בן אלעזר (בן-דורו של ר׳ יהודה הנשיא) אומר:... „(קהלת, י״ב, א׳): ,והגיעו שנים, אשר תאמר: אין לי בהם חפץ׳ — אלו ימות-המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה״ [5]). הכוונה בזה, כמובן, שהתורה והמצוות בטלות לימות-המשיח [6]). ואף במדרש התַּנאי מכילתא אנו מוצאים: „שסוף-התורה עתידה להשתכח״ [7]). מאמרים אלה מתיחסים, כנראה, אל „השבוע, שבן-דוד בא בו״. אם נזכור את החִבָּה בלא גבול, שהיו התַּנאים מחבבים את למוד-התורה, נבין, שהדבר היה בלתי־טבעי ממש אילמלא היו מונים בתוך ה„חבלים״ הנוראים, שיקדמו לימות-המשיח, גם את השתכחות-התורה. ואולם שגם רישום זה, ככל הציורים העזים ביותר מ„חבלו של משיח״, לא קדמו לגזירות-הדריינוס—על זה יש לנו ראיה נצחת בשני מאמרים קדומים ומעניינים מאד, שאפשר לחשוב אותם למכריעים בנידון שלנו.

עוד בזמן קדום נשאלה השאלה: האיך להנצל מחבלו של משיח? — ועליה באה, קודם כל, תשובה בברייתא זו: „שאלו תלמידיו את ר׳ אליעזר בן הורקנוס (מן הדור שקודם גזירות-הדריינוס): מה יעשה אדם וינצל מחבלו של משיח״? — ועל זה השיב ר׳ אליעזר: „יעסוק בתורה ובגמילות-חסדים״ [8]). ובמדרש התנאיי מכילתא אנו קוראים:

---

1) שם, II², 71—72, 84—88; גריץ-שפ״ר, דברי־ימי־ישראל, II, 172—176; הלוי, דורות הראשונים, I⁵, 302—332 (התנפלות על גריץ, וויס ופראנקל, כדרכו, והמסקנות כמעט שוות...).

2) ועיין גם ספרי, דברים, סי׳ מ״ח (הוצאת מא״ש, פ״ד ע״ב): „ר״ש בן יוחי אומר: עתידה תורה, שתשכח מישראל״. אבל עיין שם להלן, שהכוונה היא על הלכה ברורה.

3) עיין על זה עכשיו: Ch. Albeck, Untersuchungen über die Redaktion der Mischnah (Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, Talmudische Sektion, B. II), Berlin 1923, SS. 108—121.

4) סנהדרין, צ״ז, ע״א וע״ב; עבודה זרה, ט׳ ע״א. ועיין למעלה, פרק ג׳, עמ׳ 270.

5) שבת, קנ״א ע״ב.

6) ביאורו של פירדינאנד וויבר (System der altsynagogalen palästinischen Theologie, S. 362) לדבור זה נראה לי מלאכותי יותר מדאי.

7) מכילתא, מסכת פוסחא, פי״ב (הוצאת מא״ש, י״ג ראש ע״א).

8) סנהדרין, צ״ח ע״א.

„ר׳ אליעזר אומר: אם תשמרו שבת זו תנצלו משלש(ה) פורענויות: מחבלו של משיח, מיומו של גוג ומגוג ומיום-דין הגדול״[1]. אם לשמירת-שבת יש עוד כח נפלא כזה זמן מועט קודם ביאת-משיח, אי-אפשר שתתבטל מצוה זו לעולם. ובפירוש נאמר, שבית-המקדש והקרבנות יחיו „קיימים לעולם ולעולמי-עולמים״[2].

ובכן ברור הדבר, שהתנאים שקודם גזרות-הדריינוס לא ראו ב„חבלו של משיח״ לא את בטול למוד-התורה ולא את השתכחות-התורה. ואך הרדיפות הנוראות של חכמי-התורה אחר מפלת-ביתר, שנרתע מהן לאחוריו אפילו אדם כר׳ יוסי בן קיסמה, יכולות היו להוסיף רישום כהה זה, ההֵעָלְמות הזמנית של התורה מישראל, על התמונה האפלה כל-כך של „חבלו של משיח״ כדי לעשותה על-ידי כך כהה ועגומה יותר ויותר.

---

1) מאמר זה של ר׳ אליעזר בא בשתי נוסחאות זו בצד זו: במכילתא, בשלח, קרוב לסוף פ״ד (הוצאת מא״ש, נ׳ ע״ב), הוא מתחיל במלים: „ר׳ אלעזר אומר: אם תזכו לשמור את השבת״; ואולם במכילתא, שם, פ״ה (הוצאת מא״ש, נ״א ע״א), הוא מתחיל: „ר׳ אליעזר אומר: אם תשמרו שבת זו״. בשאר הדברים הם מתאימים זה לזה. ממאמר תלמודי קדום זה נשתלשל מאמרו המאוחר של בר-קפרא: „כל המקיים שלש סעודות בשבת ניצול משלש פורענויות: מחבלו של משיח ומדינה של גיהינום וממלחמת גוג ומגוג״ (שבת, קי״ח ע״ב).

2) ספרי, במדבר, סי׳ צ״ב (הוצאת מא״ש. כ״ח ע״ב).

ז.

אֵלִיָּהוּ מְבַשֵּׂר־הַמָּשִׁיחַ.

כבר ראינו בפרק הקודם, שהמחלוקת שבין התנאים ו„בתיהם" גרמו לחשש, שיבוא זמן, שבו לא תהא עוד בידינו „הלכה ברורה". חשש זה הובע בברייתא הראשונה של התוספתא למסכת עדויות, שנתחברה בימי הנשיא רבן גמליאל השני. המשנה האחרונה של מסכת זו, שערך בן-בנו של רבן גמליאל זה, היא יותר אופטימיסטית בכל הנוגע לעתיד. על-יסוד הכתוב בסוף מלאכי (ג׳, כ"ג—כ"ד), היתה אמונה רוֹוַחַת באומה מזמן קדום[1], שאליהו הנביא — הקַנָא ואיש-הנפלאות הגדול, שעלה השמימה ברכב-אש רתום לסוסי-אש, בלא שטָעַם טַעַם-מיתה — יפתור כל מיני שאלות וקושיות לא רק בתחום-הדת, אלא אף בתחום-המשפט: שהוא יברר את כל הספקות ויגלה את כל הסתום; באופן שהמלה הארמית, שבאה בתלמוד במקום שאין הכרעה לשאלה דתית, „תיקו" (קרוב לוודאי— תעמוד, כלומר, תעמוד על מקומה בלא הכרע, מן „קאי"—„קָאֵם"), מתפרשת על דרך-הדרש כראשי-תיבות: ת׳שבי י׳תרץ ק׳ושיות ו׳איבעיות (או ו׳הוויות)" [2]. מכאן—שעוד במשנה, אם מתעוררת בה שאלה, שאין לה הכרע, למשל, אם שנים חולקים בדבר שבטמון ויש ספק בדבר, למי טמון זה, או אם נמצאו כלי-זכוכית ובעליהם אינם ידועים, גוזרים התנאים: „יהא מונח עד שיבוא אליהו" [3] או: „לא יגע בהן עד שיבוא אליהו" [4]. ומכאן — מה שנאמר בברייתא: „ר׳ יהודה (תלמידו הצעיר של ר׳ עקיבה) אומר: פרשה זו (יחזקאל, מ"ה) אליהו עתיד לדורשה" [5]. ברייתא הלכותית עתיקה ומעניינת מראָה בבירור, כמה עמוק השורש, שהכתה האמונה בשיבת-אליהו ובתפקידו לבטל את הספקות הדתיים בעם-ישראל: „ארבעה-עשר, שחל להיות בשבת, מבערין את הכל מלפני השבת ושורפין תרומות טמאות,

---

1) השווה: בן-סירא, מ"ח, י׳—י"א; מארקוס, ט׳, י"א—י"ג.

2) כל מה שיש על אליהו בספרות העברית בכל הזמנים אסף בשקידה עצומה ובבקיאות מרובה בעל-האגדה הגדול, ר׳ מאיר איש-שלום, במבואו הארוך ל„סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא" (תדב"א), ווינה תרס"ב, עמ׳ 2—44. ועיין גם כן: י. מ. גוטמאן, „אליהו הנביא באגדות־ישראל" („העתיד" לש"י איש הורוויץ׳, V, 14—46).

3) משנה, בבא מציעא, פ"א, מ"ח (סוף הפרק); שם, פ"ג, מ"ד; ברייתא: מנחות, ס"ג ע"א.

4) משנה, ב"מ, פ"ב, מ"ח.

5) מנחות, מ"ה ע"א.

תלויות (מסופקות) וטהורות, וכו'; דברי ר' יהודה בן אליעזר איש-ברתותא, שאמר משום רבי יהושע (קודם גזירות-הדריינוס). אמרו לו: טהורות לא ישָׂרפו, שמא ימצאו להן אוכלין (קודם הפסח), וכו'. אמר להם: לדבריכם אף תלויות לא ישרפו, שמא יבוא אליהו ויטהרן. אמרו לו: כבר מובטח להן לישראל, שאין אליהו בא לא בערבי-שבתות ולא בערבי ימים-טובים מפני הטורח (שלא להטריד את ישראל מן ההכנות לשבת ויום-טוב)" [1]. וכמו-כן שואל ר' יוסי (תלמיד צעיר של ר' עקיבה): „האיך נשרוף אפילו תלויה עם הטמאה? — שמא יבוא אליהו ויטהרם?" [2]. כאן לפנינו לא דרוש אגדותי, שעל-פי-רוב הוא רופף הרבה ובו אין התנאים מדקדקים ביותר, אלא פסקי-הלכות, שעל-פי השקפת-התלמוד יש להם חשיבות מרובה. ולפיכך יש בעינינו חשיבות יתרה להכרה הגמורה בשיבת־אליהו ובתפקידו להכריע בפסקי־הלכה, שיוצאת מן הברייתות הללו [3].

המקום העיקרי בדבר תעודתו של אליהו לימות-המשיח היא משנה זו במסכת-עדויות: „אמר ר' יהושע: מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי, ששמע מרבו (הלל) ורבו מרבו הלכה למשה מסיני, שאין אליהו בא לטמא ולטהר (משפחות בכלל), לרחק ולקרב (בכלל), אלא לרחק המקורבין בזרוע ולקרב המרוחקין בזרוע. משפחת בית-הצריפה היתה בעבר הירדן וריחקוה בני-ציון בזרוע, עוד אחרת היתה וקירבוה בני־ציון בזרוע [4];

---

1) פסחים, י"ג ע"א. המאמר האחרון בא גם בעירובין, מ"ג ע"ב.

2) פסחים, כ' ע"ב.

3) עיין: F. Weber, System der altsyn. palästin. Theologie, SS. 337 ff.

4) המאמר האחרון מצוי גם בקידושין, ע"א. ע"א. בהוצאות שונות של המשנה יש במקום „וריחקוה (וקירבוה) בני-ציון בזרוע"—ביחיד: „וריחקה (וקירבה) בֶּן-ציון בזרועה; וכך הוא בא בתוספתא, עדויות, ג', ד', בהוספה חשובה, ובירושלמי, יבמות, פ"ח, ה"ג (קרוב לסופה). ועיין: A. Büchler, Familienreinheit und Familienmakel in Jerusalem vor dem Jahre 70 (A. Schwarz-Festschrift, Wien 1917, SS. 137—138. על שם המקום „בית-הצריפה" עיין: S. Klein, MGWJ, LXIV (1920), 181; J. N. Epstein, LXV (1921), 89; LXV (1921), 371—372.—מי יכול להיות או היו יכולים להיות „בן-ציון" זה או „בני־ציון" אלה, שהיה לו, או להם, הכח לקרב משפחות ולרחקו—ועוד בעבר-הירדן?—לדעתו של דירנבורג (משא ארץ-ישראל, תרגום מבש"ן, פטרבורג תרנ"ו, עמ' 102, הערה 5), זהו הכה"ג חנן בן שת או בן סיאה. לדעתי גם „בן-ציון" וגם „בני־ציון" הם שבושים, שנשתבש בהם השם שלומציון—שמה של המלכה הנקראת בספריו של יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, י"ג, י"ב, א'): Salome (Salma, Salina) Alexandra. השם העברי של מלכה יהודית זו נשתבש בתלמוד ומדרש הרבה: שלמתו (קח־ר, עה"כ, טובה חכמה), שלמצה (וי"ר, פל"ה), שלמצו (ספרא, בחוקותי, פ"א, הוצאת וויס, ק"י ע"ב), של ציון (שבת, ט"ז ע"ב) ושלמינון (ביאור למגילת־תענית, פ"י, טבת), וכפי הנראה, היה שמה שלום־ציון (שלמציון—Σαλαμψίω ביוונית), כמו שמצאנו שם זה של אשה לנשים כהנות הרבה (עיין: S. Klein, Jüdisch-Palästinisches Corpus Inscriptionum, Wien 1920, SS. 9, 12—13, 27, 30, וביחוד שם, נומר 66, שבא שם השם העברי „שלמציון" בצד השם היווני Σαλώμη). ועיין: „משא ארץ-ישראל" לדירנבורג, עמ' כ"ו, הערה 1; D. Chwolsohn, Das letzte Passamahl Christi, 2 Aufl., Leipzig 1907, S. 14, Anm. 3; E. Schürer, Geschichte, I[4], 287, Anm. 2; קלוזנר, ישו הנצרי, עמ' 130, הערה 1; היסטוריה ישראלית, II, 139—140. והרי

כגון אלו אליהו בא לטמא ולטהר, לקרב ולרחק. ר׳ יהודה [בן בתירה] [1] אומר: לקרב, אבל לא לרחק [2]; ר׳ ישמעאל [3] אומר: להשוות המחלוקת; וחכמים אומרים: לא לרחק ולא לקרב, אלא לעשות שלום בעולם, שנאמר (מלאכי, ג׳ כ״ג—כ״ד): „הנני שולח לכם את אליה וגו׳ והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם׳״ [4].

כדי שיוברו יותר הרמזים על טהרת המשפחות אביא כאן עוד ברייתא אחת: „ממזירי ונתיני טהורים לעתיד לבוא — דברי ר׳ יוסי (אחר גזירות-הדריינוס); ר׳ מאיר (כנ״ל) אומר: אין טהורים. אמר לו ר׳ יוסי: הלא כבר נאמר (יחזקאל, ל״ו, כ״ה): „וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם׳? – אמר לו ר׳ מאיר: כשהוא אומר: „מכל טומאותיכם ומכל גלוליכם׳ — ולא הממזירות. אמר לו ר׳ יוסי: כשהוא אומר: „אטהר אתכם׳ — הוי אומר: אף מן הממזירות״ [5]. שתעודה זו של טהרת המשפחות, שבאו מנשואי-תערובת בזמנים שונים ואף מבעילות אסורות שונות, וכן גם של התרת העמים האסורים לבוא בקהל להתחתן בישראלים, היא מתפקידיו של אליהו הנביא בתור מבשר-המשיח, — דבר זה מתברר ממאמרו של האמורא רב יהודה בשם האמורא היותר קדום שמואל, מאמר, שבא מיד אחר הברייתא שלנו [6]. ואולם עוד לפי בן־סירא תעודתו של אליהו הוא „להכין ש[בטי-ישרא]ל״ או, לפי התרגום היווני, *καταστῆσαι φυλὰς Ἰακώβ* [7]). ואם אנו מצרפים את תעודתו זו של אליהו לתפקידו לבטל את כל המחלקות הדתיות והמשפטיות מקבלת המשנה בעדויות מובן יותר נכון. אליהו בא כדי לקרב לעמם את כל אלה, שהורחקו מקהל־ישראל שלא בצדק (לדעתו של ר׳ יהודה בן בתירה), או אף כדי לרחק את הפסולים באמת

שלומציון המלכה דאגה לטהרת המשפחה בתור פרושית אדוקה, והיה לה כח-שלטון לקרב ולרחק גם בעבר-הירדן, שכבש בעלה, אלכסנדר ינאי, חרבה מעריו (קדמוניות, י״ג, ט״ו, ג׳—ד׳). על השגתו של ש. קליין (מחקרים ארצישראליים, II, 6, הערה 9), עיין תשובתי בהערה למאמר: „אנשי-ירושלים וכו׳ בני־ציון״ של קליין (מדעי-היהדות, ירושלים תרפ״ו, כרך א׳, עמ׳ 77, הערה 22). שלפנינו כאן עובדה ולא אגדה יש לראות מן ההוספה בתוספתא: „ולא רצו חכמים לגלות עליהם (את חרפתן של המשפחות המרוחקות והמקורבות), אבל מוסרין אותן לבניהם ולתלמידיהם פעם אחת בשבוע״. והירושלמי, שמביא דברים אלה בשינויים קלים, מוסיף: „אמר ר״י: העבודה שאני מכירן, ונשקעו בהן גדולי-הדור״.

1) כך יש להוסיף על-פי המבוא ל„סדר אליהו״ של רמא״ש, עמ׳ 23—24.

2) בתוספתא כתוב: „רבי מאיר אומר: לקרב, אבל לא לרחק; ר׳ יהודה אומר: חילוף הדברים״.

3) כך קורא הראב״ד במקום „ר׳ שמעון״.

4) עדויות, פ״ח, מ״ז (סוף המסכת).

5) קידושין, ע״ב ע״ב. קצת שונה מזה בתוספתא, קידושין, ה׳, ד׳. ובירושלמי: „ר׳ יסא בשם ר״י: אף לעתיד לבוא אין הקב״ה נזקק אלא לשבטו של לוי. מאי טעם ? —: „וישב מצרף ומטהר כסף וטהר את בני לוי וזקק אותם׳״ (יבמות, פ״ח, קרוב לסוף ה״ג). ועיין על זה: L. Freund, Ueber Genealogien und Familienreinheit in biblischer und talmudischer Zeit (A. Schwarz—Festschrift, SS. 183—190).

6) קידושין, שם.

7) בן-סירא, מ״ח, י׳.

(לדעתו של ר׳ יהושע)[1], או אף כדי „להשוות את המחלוקת" (לדעתו של ישמעאל), או גם (לדעתם של שאר החכמים) לעשות שלום בעולם בכלל. כל אלו הן מתעודותיו של מבשר-המשיח הגדול: הקנא הנערץ, הנביא המתנקם, שצוה לשחוט 450 כהני-הבעל, נעשה לימות-המשיח מלאך-השלום של העם כולו או גם „אש-מצרף", שבאה לבער מן העולם כל עָוֶל וכל ספק.

ואולם יש לאליהו עוד תפקידים. שלשה דברים עתיד אליהו להחזיר לישראל לימות-המשיח: „צלוחית-המן[2]), צלוחית של מי-נדה וצלוחית של שמן-המשחה. ויש אומרים: אף מקלו של אהרן, שקדיו ופרחיו[3]), שנאמר (במדבר, י"ז, כ"ה): ,השב את מטה-אהרן"" [4]).

מיוחדת במינה היא הצלוחית של שמן-המשחה. היא היתה מצויה עוד בימי דור-המדבר. אז היו בה רק שנים-עשר לוג (מדה קטנה בערך), ואף-על-פי-כן משחו בשֶמנה את המשכן ואת כליו, את אהרן ואת בניו ושורה שלמה של כהנים-גדולים ומלכים בימי בית ראשון; ועם כל זה נשאר שמן-המשחה של צלוחית זו בלא גרעון, שהרי בשמן זה יְמֻשח עוד גם מלך-המשיח[5]). ואליהו זה עצמו, שיחזיר לישראל צלוחית נפלאה זו, ודאי, ימשח הוא עצמו בשמן זה את המשיח. דבר זה אנו יודעים ממקור בלתי-תלמודי, אבל עתיק ומסיח לפי תומו[6]). כי, לפי מסָרות תלמודיות שונות, אליהו הוא לא רק נביא, אלא גם כהן-גדול, באופן שהספרות התלמודית חושבת אותו לאחד עם פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן וקוראת לו גם „כהן-צדק" או אף „מלכי-צדק"[7]). הכהנים-הגדולים והנביאים רגילים היו למשוח את המלכים. המלך המדיני והרוחני, מלך-המשיח, יְמֻשח על-ידי אליהו, שהוא נביא וגם כהן-גדול.

בברייתות אחדות נאמר, שאליהו ישתתף בהַחְיָאַת-המתים[8]). ואולם תחית-המתים כבר

---

1) עיין במבוא ל„סדר אליהו" לרמא"ש, עמ׳ 23, הערה 2.

2) שהמן יחזור וירד מן השמים לימות המשיח וישמש שוב מזון לישראל — דבר זה אנו מוצאים גם בברוך הסורי, כ"ט, ח׳.

3) עיין במדבר, י"ז כ"ג. מטה נפלא זה ישמש שרביט-מלוכה למלך-המשיח (במ"ר, סוף פי"ח).

4) מכילתא, פסחא, פ"ה (הוצאת מא"ש, נ"א ע"ב). ועיין גם „סדר אליהו רבה", פכ"ה (הוצאת מא"ש—פכ"ג—עמ׳ 129), ו„נספחות לסדר אליהו זוטא" לר"מ איש-שלום, ווינה תרס"ד, עמ׳ 34 (פרקי ר׳ אליעזר, פ"ג—סדר אליהו זוטא, פכ"א).

5) כריתות, ה׳ ע"א וע"ב; הוריות, י"א ע"ב; ספרא, צו, פ"א, ט׳ (הוצאת רא"ה וויס, מ"א ע"א). מורי ורבי הבלתי-נשכח, המנוח פרופ׳ ק. ביצולד, העירני, שהנסים הללו, אף אם בצורה משונה קצת, נזכרים גם בספר הכושי „כְּבַר נַגַּסְתְ" (כבוד מלכים), פרק צ"ח.

6) בפעם הראשונה אנו מוצאים תפקיד זה של אליהו אצל יוסטינוס הקדוש (Dialogus cum Tryphone Judaeo, cap. 8, s. f.; cap. 49 init.), שלפי דבריו מתאר טרפון היהודי את משיחת המשיח על־ידי אליהו כהשקפה שלטת בחוגי-היהודים והוא משתמש בה בתור הוכחה נגד משיחותו של ישו. על זה כבר הראה בהטעמה ג'ימס דרימונד (The Jewish Messiah, p. 222). ועיין גם כן: E. Hühn, Die messianischen Weissagungen, I, 115 (ביחוד הערה 3).

7) דברים מפורטים על פרובלימה זו עיין: מאיר איש-שלום, מבוא, עמ׳ 6—11; Dalman, Der leidende und sterbende Messias, SS. 7—11.

8) סוטה, מ"ט ע"ב (בהוצאות שונות של המשנה והתלמוד—גם משנה, סוטה, פ"ט, מט"ו);

נכנסת לתחומה של תורת-האחרית היהודית, ואנו עסוקים כאן רק ברעיון המשיחי הישראלי.

ומה שנוגע לתעודתו של אליהו בתור מבשר-המשיח, כמעט שאין שום דבר עליה בספרות התַּנָאית. נאמר רק דבר זה, שאליהו מוכרח לבוא יום אחד קודם בן-דוד[1]). כנראה, יבשר את ביאת-המשיח מראש הר-הכרמל, שתפס מקום גדול כל-כך בחייו האַרציים[2]). כבר ראינו, שבחוגים של התנאים שלטה הדעה, שלא יבוא לא בשבת ולא ביום-טוב, ואפילו לא בערבי-שבתות וערבי-ימים-טובים[3]). בדורות שאחר תקופת-התנאים נתקשטו ביאתו ובשורת-המשיח שלו בשורה של אגדות וספורי-נפלאות[4]). האגדות הללו הן לפעמים נחמדות מאד. הן פיוטיות-נשגבות, גְּדֵלות-מעוף ונותנות כבוד להדמיון המזרחי העשיר והצבעוני. ואולם אין מוצאן מחוגי האגדות העממיות העתיקות והמקוריות ואינן באות אף מתוך הציורים המשיחיים הרוָחים, שמצאו להם את דרכם לתוך הספרות ה„גליונית" (האפוקאלו'פטית) הישראלית של שתי המאות האחרונות שקודם ספה"נ ושתי המאות האחרונות לספה"נ. ולפיכך עֶרְכָּן החיסטורי פחות הוא הרבה מזה של הציורים המשיחיים של התנאים, שזמן-צמיחתם חל בעת ובעונה אחת עם צמיחת הספרות הגליונית הישראלית ועם ראשית-הנצרנות.

השווה: Drummond, The Jewish Messiah, p. 224. — בפרטות יותר מרובה בא דבר זה בירושלמי, שקלים, סוף פ״ג, ה״ג.

1) עירובין, מ״ג ע״א וע״ב.

2) ירושלמי, פסחים, פ״ג ה״ו. עיין: Justinus Martyr, Dialogus cum Tryphone Judaeo, Cap. 8 s. f.

3) עירובין, מ״ג ע״ב; פסחים, י״ג ע״א (עיין למעלה, עמ' 292).

4) כל אלה באו בקיצור בספרו של D. Casstelli, IL Messia secondo gli Ebrei, pp. 196—201, וביותר אריכות: מאיר איש-שלום, מבוא ל„סדר אליהו", עמ' 2—44; י. מ. גוטמאן, אליהו הנביא באגדות-ישראל („העתיד" לש״י הורוויץ, V, 14—46).

ז.

שְׁמוֹ שֶׁל מָשִׁיחַ וְאִישִׁיּוּתוֹ.

כבר הושם לב לדבר, שהמקומות המשיחיים שבכתבי-הקדש ואלה שבספרות שאחריה נבדלים זה מזה הבדל עיקרי בנקודה אחת. ברעיון המשיחי היהודי נקודת-הכובד היא גאולת עם-ישראל והפצת הרעיון של אחדות-האלהות ושל הצדק האלהי. המשיח עצמו פעמים שאף אינו נזכר כלל בתוך יעודי-הגאולה; ואף אם מדובר עליו פה ושם, אינו תופס אותו המקום הכולל והמכריע, שהוא תופס בזמנים המאוחרים. אפילו המלה „משיח" במובן, שהיא משמשת בו מן המאה השניה קודם ספה"נ ואילך, אינה באה בכתבי-הקודש [1]). אחרת היא בכל הנוגע ליעודים המשיחיים של הזמנים שאחר תקופת-המקרא. כאן עומד המשיח בשורה ראשונה: הוא נעשה מרכז כל המעשים, ממנו יוצא כמעט הכל ועל שמו נקראת כל התקופה בשם „ימות-המשיח" או „דורו של משיח" [2]). הבלטה זו של אישיותו של המשיח כבר היא נעשית בהטעמה יתרה עוד בתקופת-התנאים. ואולם אף כאן אין לְנַכֵּר אותותיה של התפתחות טבעית. כשאנו עוקבים אחר התיאורים המפורטים ביותר של כל צעד, של כל תכונה של המשיח, שמגיעים עד לידי עבירת-כל-גבול, בתקופה שאחר התנאים; כשאנו מביאים בהשבון את המספר העצום של אגדות מתיחסות אל אישיותו של המשיח, שהן צצות ככמהים ופטריות בכל מאות-השנה שמִן הזמן שאחר תקופת-התנאים ועד מסעי-הצלב, — צריך לומר, שבהשתוות אל דמיונות והפלגות אלה מועטים ופשוטים המאמרים המתיחסים אל אישיותו של המשיח, שנמסרו לנו בשם התַּנאים, כמעט כאותם שבכתבי-הקודש. דבר זה בא מתוך מה שאף המאמרים התנאיים עדיין הם מקוריים ברובם. כי הציורים האגדותיים המקוריים הם תמיד פשוטים ומועטים במספרם. אך על-ידי התפתחות ארוכה פחות או יותר הם נעשים יותר עשירים, יותר פיוטיים, יותר מגביהי-עוף על כנפי-הדמיון, אבל הם מאבדים את מקוריותם ואת פשטותם. בתקופת-התנאים לא היה עוד מושג לא מ„משיח לוקה ביסורים" ולא מ„משיח שקדם לבריאת-העולם". מלך אדיר ואדם-עליון מוסרי, מנהיג מדיני ורוחני של עם-ישראל בפרט ושל המין האנושי בכלל, — זה, ורק זה, הוא המשיח של התנאים.

---

1) עיין על זה למעלה, חלק א', עמ' 7—8; E. Hühn, Die messianischen Weissagungen, S. 2.

2) עיין: D. Castelli, IL Messia secondo gli Ebrei, pp. 202—203.

וקודם שאגש להרצאת המאמרים התַּנָּאִיים על שמו של משיח ועל אישיותו, אעיר עוד על דבר אחד: מַלכות-שמים על הארץ בלא המלך האידיאלי, זאת אומרת, מַלכות משיחית בלא משיח, כמו שהדבר מצוי לפעמים בכתבי-הקודש ואף בספרים הגנוזים והחיצונים[1], לא יָדעו התנאים כלום. הדברים, שאמר ר׳ יוחנן בן תורתא לר׳ עקיבה: „עקיבה, יעלו עשבים בלחייך ובן-דוד עדיין לא יבוא", אינם, כמו שחשב ג׳יּמס דרימונגד[2], ראיה, שר׳ יוחנן בן תורתא יכול היה לצייר לעצמו את עתידו של עם־ישראל אף בלא משיח: אלה הם בפשיטות, כמו שיוצא מכל המשך-הדברים[3], דברי-תוכחה כלפי ר׳ עקיבה בלבד, שנתעה להאמין במשיחותו של בר-כוכבא. המאמר השני, שהביא דרימונגד לראיה על אפשרותם של ימות-המשיח בלא משיח, מאמרו של רב הלל[4], הוא מאמר אמוראִיִי והוא שייך לזמן, שבו רצו להחליש את האמונה בביאת-המשיח כמה שאפשר[5]. ולעומת זה פסק עוד ר׳ יהודה הנשיא הלכה, ש„כל שלא אמר וכו׳ מלכות (כלומר, „וכסא דוד עבדך מהרה לתוכה תכין") ב„בונה ירושלים' (שבתפלת „שמונה-עשרה"), לא יָצא ידי הובתו"[7]. המשיח ומלכותו, מורשה מבית-דוד, הם, איפוא, חלק בלתי-נפרד מן היעודים המשיחיים של התנאים.

אני פונה עכשיו לשמו של משיח. ענין משונה הוא שם זה בספרות התלמודית. ברייתא משונה אומרת: „שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם, ואלו הן: תורה ותשובה, וגן־עדן וגיהינום, וכסא-הכבוד ובית-המקדש, ושמו של משיח. תורה — דכתיב וכו׳[8]; שמו של משיח — דכתיב (תהלים, ע"ב, י"ז): ,יהי שמו לעולם, לפני שמש ינון שמו'"[9]. מהו שם זה — לא נתפרש בברייתא. להסיק ממקום זה מסקנה, ששמו של משיח קדם לבריאת-עולם (praeexistentia), הוא דבר מחוסר-טעם: מה צורך יש בשם של המשיח אם המשיח עצמו עדיין אינו במציאות? — הלא שהמשיח עצמו קדם לבריאת-עולם לא נזכר בספרות התנאית בשום מקום. לא נשאר לנו, איפוא, אלא לקבל

---

1) דבר זה הוכיח James Drummond בפרק מיוחד, שהוא מתואר: Conception of the ideal Kingdom without a Messiah (The Jewish Messiah, pp. 226–273).

2) שם, עמ׳ 272—273.

3) ירושלמי, תענית, פ"ד, ה"ח.

4) עיין: The Jewish Messia, p. 273.

5) עיין למעלה, עמ׳ 258.

6) או, לפי הנוסח הירושלמי של „שמונה-עשרה", שנמצא בגניזה (Schechter, JQR, X [1898], 654—659): „ועל מלכות בית-דוד משיח־צדקך".

7) ברכות, מ"ט ע"א.

8) כאן באים פסוקים נוגעים בכל אחד משבעת הדברים; אבל אפשר, שהפסוקים אינם שייכים עוד להברייתא, שהרי הובאו על־ידי „דכתיב" המאוחר במקום „שנאמר" הקדום.

9) פסחים, נ"ד ע"ב; נדרים, ל"ט ע"ב. וממש כך גם ב„משלים" של ספר־חנוך, מ"ח, ג׳ (למעלה, חלק ב׳, עמ׳ 181, 183). ועיין גם תרגום-יונתן לזכריה, ד׳, ז׳.

את השערתם של מורים וירן[1] ושל מאיר איש-שלום[2], שעל-פיה „שמו של משיח" הוא המושג של המשיח. ביתר דיוק: רעיון הגאולה על-ידי המשיח. רעיון זה קדם לבריאת-עולם: מלפני הבריאה נועד ישראל להוציא מקרבו משיח ולהגאל על-ידו ולגאול באמצעותו את האנושיות כולה מן הרע שבעולם. ושֶביאור זה למלות „שמו של משיח" אינו זר לבעלי-התלמוד — דבר זה יש לראות ממקום אחד במדרש־רבה, שמוצאו מארץ-ישראל: בו נמנה „שמו של משיח" בין הדברים, ש„עלו במחשבה להבראות"[3]. על מציאות זו קודם בריאת-העולם מרמזת, כנראה, ברייתא זו: „תנא דבי ר' ישמעאל: בשכר שלשה ראשון (כלומר חגים, שבהם נאמרה בספר ויקרא, כ"ג, ז' ל"ה ומ' מלת „ראשון") זכו (בני-ישראל) לשלשה ראשון: להכרית זרעו של עשיו, לבנין בית-המקדש ולשמו של משיח, וכו', דכתיב (ישעיה, מ"א, כ"ז): ,ראשון לציון הנה הנם'"[4]. דברים אלה אי-אפשר לפרש אלא במובן זה: שהאידֵיאה של משיח, כמו גם הכרתת זרעו של עשיו (כלומר, של אדום-רומי), שעוד עתידה היא להֵעשות, וכן גם הבנין העתיד לבוא של בית-המקדש[5], נועדו ונקבעו קודם בריאת-העולם (שמו של משיח הוא „ראשון"); ועל-ידי שמירת-החגים הראו בני-ישראל את עצמם ראויים לאידיאה זו של משיח. לפנינו רעיון אפלטוני במדה ידועה[6].

שמות עצמיים של משיח יודעת תקופת-התנאים במספר מצומצם, בהפוך מן התקופה שאחריה, שהיא יודעת אותם במספר מרובה. השם האחד, שהוא קבוע והוא חוזר לעתים קרובות ביותר (ואולם בזמן שקודם גזירות-הדריינוס הרבה פחות מבזמן שאחר גזרות אלו) הוא „בן-דוד". הוא בא לעתים קרובות לא רק בתור שם-לואי, אלא בתור שם פרטי ממש. ברייתא ירושלמית מאוחרת הרבה[7] קוראת לו לא „בן-דוד", אלא

---

1) עיין: M. Vernes, Histoire des Idées Messianiques, pp. 268—269; p. 281, n. 1.

2) מבוא ל„סדר אליהו", עמ' 114.

3) ב"ר, פ"א: „ששה דברים קדמו לבריאת-העולם, יש מהן שנבראו ויש מהן שעלו במחשבה להבראות. התורה וכסא-הכבוד נבראו, וכו', האבות וישראל ובית-המקדש ושמו של משיח עלו במחשבה להבראות". זהו מקום מכריע נגד כל מה שכתבו חכמי-הנוצרים בנידון זה (עיין, למשל, Schürer, Geschichte, ⁴II, 616—619).

4) פסחים, ה' ע"א.

5) אף בית-המקדש נמנה בברייתא בפסחים ונדרים ובבראשית־רבה בין הדברים, שקדמו לבריאת-העולם.

6) זהותם של השם והאישיות של המשיח, שרוצים להחליט בוסי-גריסמאן (Bousset-Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3 Aufl., Tübingen 1926, SS. 262—263 u. Anm. 1, S. 263), אינה נכונה, לכל הפחות, בכל הנוגע לספרות העברית הקדומה באמת: השֵם הוא בה קודם לבריאת־עולם, אבל לא האישיות. דבר זה מיוסד, אפשר, על הכתוב: „לפני שמש ינון שמו" (תהלים, ע"ב, י"ז).

7) ירושלמי, ברכות, פ"ב, ה"ד.

בפשיטות — דוד[1]). ואולם שם זה בא בתקופת-התנאים אך הפעם. ולעומת זה, כנראה, היה רגיל הכנוי „גואל", שהרי כבר הוא בא בברכות הראשונות של „שמונה-עשרה" וב„הודאות" של בן-סירא, שהן דומות כל-כך לברכות אלו[2]). ואולם הרי כבר בא שם-לוואי זה בכתבי-הקודש[3]). שאר שמות-המשיח מתקופת-התנאים באים מפי תנאים בודדים, שדרשו איזה כתוב ועל סמך דרש זה כִּנו את המשיח בכינוי מקרי, שהיה שגור רק בפיהם של תנאים אלה ותלמידיהם. ממין זה הוא, למשל, שם זה: „ר' יוסי הגלילי (קודם גזירות-הדריינוס) אומר: אף שמו של משיח נקרא ,שלום', שנאמר (ישעיה, ט', ה'): ,אבי-עד, שר-שלום'[4]). שם זה לא נשתרש בספרות העברית ולא נעשה שגור בפי העם או חכמיו. הוא היה ונשאר היצירה הפרטית של ר' יוסי הגלילי. עוד פחות מזה הגיע לידי הכרה והתפשטות שם שני של משיח: „דרש ר' יהודה[5]): ,משא דבר ה' בארץ חדרך ודמשק מנוחתו, כי לה' עין אדם וכל שבטי-ישראל' (זכריה, ט', א') — זה משיח, שחד לאומות-העולם ורך לישראל"[6]). אבל דרוש מלאכותי זה נדחה מיד על-ידי תנא קדום לגזירות-הדריינוס בשם ר' יוסי בן דורמסקית[7]), שקרא לרבי יהודה: „ברבי! למה אתה מעוות עלינו את הכתובים? — מעידני עלי שמים וארץ, שאני מדמשק ויש שם מקום ושמו חדרך"[8]). מקום תלמודי זה חשוב הוא מפני שהוא מראה, כמה בלתי-מיוסד ותלוי-בשערה הוא לפעמים שם של משיח, שגזרו החכמים עוד בתקופה שקודם גזירות-הדריינוס. ופחותים מזה הם השמות, שגזרו האמוראים. השורה השלמה של שמות-המשיח, שהם מנויים במקום תלמודי ידוע[9]), מקורה אך ורק בלשון נופלת על לשון: דבי רב שילא אומרים: שילה שמו, דבי ר' חנינא — חנינה, דבי ר' ינאי — ינון, ורבנן קוראים לו: „חיוורא (חוָּלְיָא) דבי רבי". כל בית-מדרש בוחר לו שם בשביל המשיח, שהוא דומה בצלצולו ובהוראתו לשמו של בית-מדרש זה או של ראשו. רק שם אחד מצוי כאן, שנמסר בתור „ויש אומרים" ושאין בו לשון נופלת על לשון; ולפיכך

1) השקפה זו נמסרת גם בשם האמורא הקדום רב (תנא ופליג) בסנהדרין, צ"ט ע"א; ואולם עיין גם למעלה, עמ' 32.

2) ההוספה בגוף העברי לפרשה נ"א, י"ב (ה'): „הודו לגואל-ישראל, כי לעולם חסדו"; ואולם כאן הכוונה לאלהים.

3) השווה: ישעיה, מ"ט, ז', אל נ"ט, כ'.

4) „פרק-השלום", שנספח למסכת „דרך-ארץ זוטא" בסופה.

5) זהו תלמידו הצעיר של ר' עקיבה, שזמן-פעולתו חל אחר גזירות-הדריינוס. ואולם את דרשתו זו דרש, כנראה, עוד בזמן שהיה תלמיד, שהרי ר' יוסי בן דורמסקית קדם לגזרות אלו (באכר, אגדות-התנאים, תרגום אז"ר, כרך א', חלק ב', עמ' 113, הערה 15), וזה מגנה את דרשתו בדברים קשים וקורא לו „בירבי" (ואולם עיין ערך „בירבי" ב„ערוך השלם" לקוהוט, II, 191).

6) ספרי, דברים, פיסקא א' (הוצאת מא"ש, ס"ה ע"א).

7) אמו היתה, כנראה, גיורת מדמשק: „דורמסקית" הוא שם-תואר על פי הסורית: „דַרמסוּקִיָא".

8) ספרי, שם, שם. בפסיקתא דרב כהנא, פיסקא רני עקרה (הוצאת בובר, קמ"ג ע"א), אומר ר' נחמיה, בן-מחלוקתו הרגיל של ר' יהודה: „המקום נקרא חדרך". אמנם, בכתובת הארמית של זכור מלך-חמת נזכרת מדינת „חזרך" (באשורית „חַטַרִיכַּ")—„חדרך" בעברית (עיין: H. Pognon, Inscriptions de la Syrie et de la Mésopotamie etc., Paris 1907, p. 156).

9) סנהדרין, צ"ח ע"ב.

יש לשם-של-משיח זה ערך יותר גדול, ואפשר, הוא מזמן יותר קדום. זהו השם מ נ ח ם בן חזקיה. אפשר, שזהו מ נ ח ם בן יהודה הגלילי בן חזקיה, שתפס מקום חשוב בתחלת המרידה הגדולה (מלחמות, ב׳, י״ז, ח׳-ט׳), ולדעת ג ר י ץ[1], עשה את עצמו משיח. אבל אפשר גם לפרשו בתור סמל: המשיח הוא המנחם, על יסוד הכתוב (איכה, א׳, ט״ז): „כי רחק ממני מ נ ח ם משיב נפשי״[2]. המובן הסמלי של השם „מנחם״ ברור הוא לגמרו, שהרי גואל-האומה הוא גם מנחם-האומה (על יסוד ישעיה, מ׳, א׳; נ״א, י״ב). אבל מפני-מה הוא נקרא „בן-חזקיה״? — כאן אפשר עוד להכיר שרידי-עקבותיה של הבנה יותר קרומה ויותר נכונה בנבואותיו של ישעיה, כשעדיין היו מפרשים את הפרשיות המשיחיות של נביא זה על חזקיהו מלך יהודה[3]. את בנות-הקול האחרונות של דעה זו, שהיתה לפנים רוֹוחות מאד, שומעים אנו בדרשה זו[4], שדרש בן-דורו הצעיר של ר׳ יהודה הנשיא: „,לְםַרְבֵּה המשרה ולשלום אין קץ׳ (ישעיה, ט׳, ו׳) — א״ר תנחום: דרש ב ר - ק פ ר א בציפורי: מפני מה כל מ״ם שבאמצע-תיבה פתוח וזה (במלת „לםרבה״) סתום? — בקש הקב״ה לעשות חזקיה משיח וסנחריב גוג ומגוג; אמרה מדת-הדין לפני הקב״ה: רבש״ע, ומה ד ו ד מלך-ישראל, שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך, לא עשיתו משיח, חזקיה, שעשית לו כל הנסים הללו ולא אמר שירה לפניך, תעשהו משיח? — לכך נסתתם (המ״ם). מיד פתחה הארץ ואמרה לפניו: רבש״ע, אני אומרת לפניך שירה תחת צדיק זה (חזקיהו) ו ע שֵׂ ה ו מ ש י ח. ופתחה ואמרה שירה לפניו, שנאמר (ישעיה, כ״ד, ט״ז): ,מכנף ה א ר ץ זמירות שמענו: צבי לצדיק׳ וגו׳. אמר שר-העולם לפניו: רבש״ע, צביונו[5] עשה לצדיק זה. יצתה בת-קול ואמרה: ,רזי לי, רזי לי׳ — (הסוד שלי הוא, שאי-אפשר לעשות את הזקיהו משיח). אמר נביא: ,אוי לי, אוי לי׳ — עד מתי (יצפה ישראל למשיח)? יצתה בת-קול ואמרה: ,בוגדים בגדו ובגד-בוגדים בגדו׳״[6]. מ„דרוש״ מעניין מאד זה יש לראות, שהפירוש הנכון של המקומות המשיחיים בישעיה לא נשתכח לגמרו, אף אם נִטַשטש, גם בימים היותר מאוחרים של תקופת-התנאים[7]. ולפיכך חושבני, שאפשר להחליט

---

1) ג ר י ץ - ש פ ״ ר, דברי ימי ישראל, II, 80 הערה 1; ועיין: י. ק ל ו ז נ ר, היסטוריה ישראלית, IV, 117—118.

2) סנהדרין, שם; ירושלמי, ברכות, פ״ב, ה״ד; איכה רבתי, עה״כ: כי רחק ממני מנחם (הוצאת בובר, דף מ״ה). מנחם בתור שמו של משיח מצוי הרבה בספרות המאוחרת וממנו נעשה אחר-כך השם „נחמיה״ (בן חושיאל).

3) עוד בימי י ו ס ט י נ ו ס ה ק ד ו ש החזיקו היהודים בכל תוקף בדעה, שחלק מן היעודים המשיחיים של ישעיה (למשל, פרשה י״א) מתיחס לחזקיה (Dialogus cum Tryphone Judaeo, CC. 43, 67, 68, 71, 77). ואף דעתו של האמורא ר ב ה ל ל, שהובאה למעלה, עמ׳ 258: „אין משיח לישראל, ש כ ב ר א כ ל ו ה ו ב י מ י ח ז ק י ה״, ודאי, מוצאה מהשקפה יותר קדומה זו.

4) סנהדרין, צ״ד ע״א.

5) „צבי״ הוא מפרש במובן „צביונו״—בסורית „צְבִינָא״—רצון.

6) כלומר, עד שתבואנה צרות על צרות ובגידות על בגידות. כך מבאר (בסנהדרין, צ״ד ע״א) מקום זה האמורא ר ב א או ר׳ י צ ח ק. ועיין כתובות, קי״ב ע״ב (סוף המסכת.)

7) עיין: F. Weber, System d. altsynag. pal. Theologie, S. 341.

בוודאות מרובה, שבמאמרו של רבן יוחנן בן זכאי: „הכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא"[1], יש רמז לקרבתה של ביאת-המשיח ולא רמז לר' גמליאל הנשיא, כדעתו של יעקב לוי[2].

ועכשיו פונה אני מן האידֵיאה והשם של המשיח אל אישיותו.

במקורות הנאמנים, האַבְּתֶּינטיים, של תקופת-התנאים אין למצוא שום דבר נוגע לתיאור אישיותו ותכונותיו של המשיח, שיהא עובר את גבול הטבע האנושי. אמנם, כשרונותיו ומפעליו עוברים את המדה הרגילה של כחות-האדם. ואולם הרי לעשות נסים ונפלאות יכולים גם צדיקים וחסידים אחרים, ולימות-המשיח הרי יעָשה מה שלמעלה מן הטבע לתדיר, כמעט הייתי אומר: לטבע. הנסים והנפלאות, שעשה ויעשה אליהו הנביא בחייו ולימות-המשיח, אינם נופלים משום צד מאותם של מלך-המשיח. רק בתור מושל אדיר ובתור אישיות מוסרית נעלה, שאין דומה לה, עולה המשיח על כל שאר הצדיקים והנביאים של ישראל. הן אמנם, „אדם-עליון מוסרי" הוא, אם אפשר להשתמש כאן בביטויו של אחד-העם; אבל מלכותו היא מן העולם הזה. על תכונתו האלהית של המשיח יש, אפשר, רמזים ידועים במדרשים המאוחרים[3] —: בחבורים הוודאיים של תקופת-התנאים אין למצוא אף זכר לכך. טרפון היהודי אומר בספרו של יוסטינוס הקדוש: πάντες ἡμεῖς τὸν χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι („אנו — היהודים — כולנו מצפים, שהמשיח יבוא בתור אדם מבני-אדם")[4]. ובכן, אילו אפשר היה להוכיח (מה שקאשטילי ודרימונד מטילים בספק), שהספרות שאחר התנאים מיחסת באמת טבע אלוהי למשיח, אפשר היה לחשוב, שדבר זה שָׁאוּל הוא מן הנצרות שלא בדרך ישרה ושלא מדעת; או על-כרחנו נאמר, שההערצה המופלגת-הדמיונית של המשיח, שהלכה וגדלה בזמן המאוחר, לא נרתעה לאחוריה, מן המאה השביעית לספה"נ ואילך, אף בפני הַאֲלָהָתוֹ. אבל בספרות הקדומה אין זכר לכך.

ברייתא מעניינת בדבר המשיח היא זו: „תשעה נכנסו בחייהם בגן-עדן: חנוך בן ירד, אליהו, משיח, אליעזר עבד-אברהם, חירם מלך צור, עבד-מלך הכושי, יעבץ בנו של ר' יהודה הנשיא, בתיה בת-פרעה וסרח בת אשר"[5]. כאן יש הנחה, שהמשיח כבר הוא קיים בגן-עדן[6]. אבל ראוי לתשומת-לב, שבברייתא זו דוקה הושְׁוָה המשיח לבני-אדם,

---

1) ברכות, כ"ח ע"ב; ירושלמי, סוטה, פ"ט, הט"ז, ועבודה זרה, פ"ג, ה"א; אבות של רבי נתן, נ"א, פכ"ה (הוצאת שכטר, עמ' 80). ועיין למעלה, פרק א', עמ' 252.

2) עיין: Neuhebräisches Wörterbuch, II, 362, ששם מיוחס מאמר זה בטעות לר' אליעזר.

3) נלקטו בספרו של Wünsche, Die Leiden des Messias, SS. 42, 76, 77—81; אבל נגד זה: Castelli, IL Messia, pp. 203 — 209; Drummond, בפרק: The nature of the Messiah (The Jewish Messiah, pp. 290—295).

4) עיין: Dial. c. Tryph. Jud., cap. 49 init.

5) דרך-ארץ זוטא, סוף פ"א.

6) וכך הוא קיים גם בספר-חנוך הכושי, ל"ט, ו'—ז', ובעזרא ד', י"ב, ל"ב; י"ג, כ"ו ונ"ב; י"ד, ט'. ועיין: Schürer, Geschichte, II[4], 616—619; למעלה, חלק ב', עמ' 181, 183, 222.

שהצטיינו רק במעשים-טובים אחדים, וביניהם יש גם גויים הרבה: חירם מלך-צור, הכושי עבד-מלך ובת-המלכה המצרית בתיה. הברייתא היא, ודאי, מאוחרת מאד, שהרי נזכר בה בנו של ר׳ יהודה הנשיא, מסדר-המשנה. אמנם, יש גירסאות שונות בברייתא זו, שעל-פיהן באו במקום הגויים ובנו של ר׳ יהודה הנשיא אישיות אחרות מן התנ״ך[1]. ואולם עובדה זו עצמה, שאפשר להשוות למשיח אישיות כאליעזר עבד אברהם וסרח בת-אשר (שבאה בכל הנוסחאות), מוכיחה, שהמשיח הוא „אדם מבני-אדם״.

ברייתא שניה בדומה לזו אומרת: „לעתיד לבוא בן-דוד באמצע, אדם, שת, מתושלח מימינו, אברהם ומשה ויעקב משמאל״[2]. אבל גם ברייתא זו מאוחרת היא מאד ומשובשת הרבה[3]. אפשר, יש לקרוא כאן בפשיטות „דוד״ במקום „בן-דוד״[4].

על תכונותיו של המשיח יש בידינו דרוש זה מזמנו של ר׳ יהודה הנשיא: „א״ר תנחום: דרש בר-קפרא בצפורי: מאי דכתיב (רות, ג׳, י״ז): ,שש השעורים האלה נתן לי׳ וכו׳ — רֶמז [רָמז] לה (בועז לרות), שעתידין ששה בנים לצאת ממנה, שמתברכין בשש [שש] ברכות. ואלו הן: דוד ומשיח, דניאל, חנניה, מישאל ועזריה. דוד — דכתיב וכו׳[5]; משיח — דכתיב (ישעיה, י״א, ב,): ,ונחה עליו רוח ה׳: רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת-ה׳׳״[6]. המשיח ינחל, איפוא, את שש ה„מתנות של רוח-הקודש״.

על פסוק בישעיה, אותה פרשה (י״א, ג׳): ,והריחו ביראת ה׳, ולא למראה-עיניו ישפוט, ולא למשמע-אזניו יוכיח׳,—מיוסדת עוד תכונה של משיח, שעל-ידי העדרה חוכר בר-כוכבא בתור משיח שקר: „בר-כוזיבא מלך תרתין שנין ופלגא (שתי שנים ומחצה). אמר להו לרבנן (להם, לחכמים): ,אנא (אני) משיח׳. אמרו ליה (לו): ,במשיח כתיב, דמורח ודאין (במשיח כתוב, שהוא מריח ודן, כלומר, שיש לו חוש פנימי לָחוש, מי הצדיק ומי הרשע); ניחזי אנן, אי מורח ודאין (נראה אנו, אם הוא מריח ודן). כיון דחזיוהו (שראוהו), דלא מורח ודאין[7], קטלוהו״[8]. ובכן צריך שתהא למשיח הרגשה עמוקה ביותר, מהו משפט וצדק, ובמשפט צריך שיקלע אל האמת מתוך חוש פנימי. ואולם כל פיסקה זו נראית לי

---

1) עיין הגהות-הגר״א, שם; תוספות, יבמות, ט״ז ע״ב, ד״ה: פסוק; מאיר איש-שלום, מבוא ל„סדר אליהו״, עמ׳ 15.

2) כלה רבתי, קרוב לסוף פ״ז („חמשה קונטרסים״ לרנ״ג קורוניל, ווינה תרכ״ד, י״ג ע״ב).

3) מה שכבר נראה ממה שיעקב בא כאן לא אחר אברהם, אלא אחר משה.

4) עיין סוכה, נ״ב ע״ב, ששם כתוב: „דוד באמצע, אדם, שת ומשותלח מימינו ואברהם, יעקב ומשה משמאלו״. ואולם השווה גם מדרש שוחר טוב, מזמור י״ח, סוף כ״ט (הוצאת בובר, ע״ט). ועיין: י. קלוזנר, ישו הנצרי, עמ׳ 344, הערה 2.

5) באים הפסוקים בשמואל א׳, ט״ז—י״ח בתור ראיה על הברכות, שנתברך דוד, ומשא-ומתן של אמוראים על זה.

6) סנהדרין, צ״ג ע״א וע״ב.

7) זהו, ודאי, רמז להריגתו של ר׳ אליעזר המודעי, שהרג בר-כוכבא מתוך חשד של חנם. על הריגה זו עיין גריץ-שפ״ר, II, 247.

8) סנהדרין, צ״ג ע״ב.

מאוחרות הרבה, שהרי היא מקושרת קשר מהודק במאמרו של האמורא רבא[1]. היא כתובה ארמית, ובמסבות אלו (שהרי לפעמים מאמר ארמי הוא מוקדם דוקה) מראה גם זה על מוצאה האמוראיי. מובן, שצמחה הרבה שנים אחר מפלת בר-כוכבא ושמשה „לאחר מעשה", כשנכשלה תכניתו הגדולה של „בן-כוכב", צידוק המפלה האיומה, שנפלו היהודים על-יד ביתר.

בקישור עם המאמר המובא למעלה של ר' יוסי הגלילי בדבר שמו של משיח עומד מאמרו זה: „גדול הוא השלום, שבשעה שמלך-המשיח נגלה לישראל אין [הוא] פותח אלא בשלום, שנאמר (ישעיה, נ"ב, ז'): ,מה נאוו על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום'"[2].

זהו רישום חשוב. מלך-המשיח, שבעל-כרחו הוא גם גבור-מלחמה לפרקים, סוף-סוף מתחיל את פעולתו הנהדרת בדברי-שלום. להלן, בפרק י"א, עוד נראה את כל חשיבותו של רעיון זה.

כבר נזכר בפרק הקודם, שהמשיח נמשח על-ידי אליהו, ומתוך צלוחית נפלאה של שמן-המשחה, שכבר נמשחו בו המשכן, אהרן ובניו והרבה כהנים-גדולים ומלכים מישראל. וכמו-כן כבר נזכר הדבר, שבתור שרביט-מלוכה ישמש למלך המשיח מטה-אהרן, שפרח במדבר בדרך-נס[3].

ובזה כמעט תמו הציורים התַנאיים מאישיותו של המשיח. התַנאים לא הוסיפו הרבה על הציורים מתכונותיו של משיח, שבאו בכתבי-הקודש. הם רק הטעימו ועלו את הרוחניות שבו על-ידי רישומים נאים אחדים. האמוראים ויורשיהם המאוחרים אף מהם השתדלו הרבה יותר לפאר את אישיותו של הגואל, אבל כל הדמיונות רבי-הצבעים ורמי-המעוף הללו שוב אינם מקוריים וראשונים. להתנאים, כמו להנביאים, שהתנאים הם יורשיהם הרוחניים, העיקר הוא לא המשיח, אלא ימות-המשיח. בעצמו של דבר מביא אלהים בכבודו ובעצמו את הגאולה לימות-המשיח. המשיח בכבודו ובעצמו אינו כאן אלא כלי למעשהו של האלהים, — אף אם הדבר מוטעם גם בספרות התנאית, שהמשיח הוא כלי-החפץ האלהי היותר נעלה, שנתגשם בזמן מן הזמנים בבריה ארצית וגשמית.

---

1) סנהדרין, שם: „רבא אמר: דמורח ודאין, שנאמר (ישעיה, י"א, ג'): ,ולא למראה עיניו ישפוט' (שם, שם, ג'); ,ושפט בצדק דלים, והוכיח במישור לענוי־ארץ'" (שם, שם, ד').

2) דרך־ארץ זוטא, פי"א („פרק־השלום").

3) עיין למעלה, בפרק הקודם, עמ' 294.

ח.

קִבּוּץ־גָּלֻיּוֹת וְקַבָּלַת־גֵּרִים.

אמונה רוֹוַחַת בישראל, שכבר היא תופסת מקום חשוב בספרי-הנביאים, היתה שלטת בתקופת-התנאים. זוהי — ההכרה המוצקת כסלע, שנפוצות-ישראל ישובו לימות-המשיח מארבע כנפות הארץ לארץ-ישראל. אם נזכור, שתפוצת-ישראל, ה„דיאספורה", היתה גדולה ומפוזרת עד לאין שעור ושגם קודם הורבן בית שני וגם לאחריו היה מספרם של היהודים, שדָרו מחוץ לארץ-ישראל (שבמשך כל תקופת-התנאים עדיין נשארה לא רק המרכז הדתי, אלא גם המרכז הלאומי-העממי של עם-ישראל), גדול בסכומם הכולל ממספרם בארץ הקדושה, — לא נתפלא, שעם-ישראל ראה בקבוץ-הגלויות, שצפה לו בכליון־נפש, מעשה־נסים ממש, שאפשר לו לצאת לפועל רק לימות-המשיח [1]. — מי יעשה נס זה? — תפילת „שמונה-עשרה" פונה אל אלהים בכבודו ובעצמו, שהוא „יתקע בשופר גדול לחירותנו [2]) וישא נס לקבץ גלויותינו ויקבצנו מהרה מארבע כנפות-הארץ", עוד קודם ביאת-משיח [3]). לפי „תהילות-שלמה" (י"ז, כ"ו—כ"ח) והתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל (לדברים, ל', ד', ולירמיה, ל"ג, י"ג), ישיב המשיח את פזורי-האומה לארצם. בספרות הרבנית המאוחרת בא לעתים קרובות הביטוי „שופרו של משיח"; אבל, כשם ש„חבלו של משיח" אין פירושו יסוריו הפרטיים של המשיח, אלא החבלים של ימות-המשיח, כך אף „שופרו של משיח" אינו השופר, שמשיח תוקע בו, אלא שופרם של ימות-המשיח.

שאלהים בכבודו ובעצמו ינהל את עם-סגולתו לארץ המיועדת לו, — דבר זה אפשר להוכיח על-ידי מקומות הרבה בספרות התנאית. בברייתא שאחר גזירות-הדריינוס אנו קוראים: „ר' שמעון בן יוחי אומר: בוא וראה, כמה חביבין ישראל לפני הקדוש ברוך הוא, שבכל מקום שגלו שכינה עמהם. גלו למצרים—שכינה עמהם, שנאמר (שמואל א', ב', כ"ז): ,הנגלה נגליתי לבית-אביך בהיותם במצרים' וגו'. גלו לבבל — שכינה עמהם, שנאמר (ישעיה,

---

1) על תפוצת־ישראל בימי צמיחתה והתפשטותה, של הנצרות דנו באריכות: J. Juster, Les Juifs dans l'empire romaine, Paris 1924, I, 179—212; Schürer, Geschichte, .III[4], 1—70

2) השווה: זכריה, ט'. י"ד, וישעיה, כ"ז, י"ג.

3) ברכה י' בנוסח הירושלמי: „תקע בשופר גדול לחירותנו ושא נס לקבץ־גלויותינו, ברוך אתה ה', מקבץ נדחי עמו ישראל". ועיין מגילה, י"ז ע"ב, וי"ח ע"א; ומעין זה בברכת־המזון ועיין: מאיר איש שלום, מבוא ל„סדר-אליהו", עמ' 140—141.

מ״ג, י״ח): „למענכם שלחתי (קְרא: שֻׁלַחְתִּי) בבלה׳. ואף כשהן עתידין לִיגָאֵל שכינה עמהם, שנאמר (דברים, ל׳, ג׳): „ושב ה׳ אלהיך את שבותך׳ — „והשיב׳ לא נאמר, אלא „ושב׳ — מלמד שהקב״ה שב עמהם מבין הגלויות״[1]).

אגדה נוגה-ענוגה, פיוטית-נפלאה ולוקחת-לב זו, שעל-פיה אלהים גולה, כביכול, ביחד עם עמו האהוב וסובל יסורי-גלות כמותו, יכולה לשמש גם ראיה, שלפי ההשקפות של התנאים, אלהים בכבודו ובעצמו גואל את עמו ונגאל, כביכול, עמו יחד. כי השכינה האלוהית כאילו רגליה לנחושתים הוגשו. היא אינה יכולה להתגלות בשלמותה ובכל זיוה והודה כל עוד העם המדוכא והלוקה ביסורים לא היה ל„אור-גויים״.

הגאולה עצמה תבוא לפתע-פתאום [2]). ושיבת ישראל מגלותו תהא דומה למסע-נצחון ממש: בשובה ונחת, בלא חפזון ופחד, יצעדו קדימה המחנות של הנגאלים [3]). ענני-כבוד יהיו פרושים עליהם, לפי הכתוב (ישעיה, ד׳, ו׳): „וסוכה תהיה לצל יומם״, והכתוב (שם, ל״ה, י׳): „ופדויי-ה׳ ישובון ובאו ציון ברנה ושמחת-עולם על ראשם״ [4]). שירי-הודאה חדשים ישירו בחירי-יה אלה. דבר זה נראה מתוך ברייתא עתיקה, שקדמה לגזירות-הדריינוס, בדבר קריאת ה„הלל״, שבה מתולקים זה עם זה ר׳ אליעזר בן הורקנוס, ר׳ יהושע [5]), ר׳ אליעזר המודעי, ר׳ אלעזר בן עזריה, ר׳ עקיבה ור׳ יוסי הגלילי. סוף הברייתא היא: „ולכשנגאלין (בני-ישראל) אומרין אותו (את ההלל) על גאולתן״ [6]).

נשארת עוד שאלה אחת, שדורשת פתרון: וכי ישובו כל בני-ישראל לארץ-ישראל או ישוב אך חלק מהם? —

ר׳ עקיבה משיב על שאלה זו, שהחלק היותר גדול מעם-ישראל לא יחזור לארצו. דעתו, שביחד עם זו של בן-מחלוקתו, ר׳ אליעזר בן הורקנוס (קודם לגזירות-הדריינוס), כבר נחשבה ראויה לבוא במשנה, היא: „עשרת השבטים אינן עתידין לחזור, שנאמר (דברים, כ״ט, כ״ז): „וישליכם אל ארץ אחרת [7]) כיום הזה׳ — מה היום הולך ואינו חוזר, אף

1) מגילה, כ״ט ע״א. מעין רעיון זה כלול גם במאמר כתמי זה: „,אהיה אשר אהיה׳ (שמות, ג׳, י״ד): א״ל הקב״ה למשה: לך, אמור להם, לישראל: אני הייתי עמכם בשעבוד זה ואני אהיה עמכם בשעבוד-מלכויות״ (ברכות, ט׳ ע״ב).

2) מכילתא, פיסחא, פס״ו (הוצאת מא״ש, י״ד ע״א).

3) שם, שם, פ״ז (הוצאת מא״ש, ז׳ ע״ב).

4) שם, בשלח, פתיחתא (הוצאת מא״ש, ראש כ״ה ע״א).

5) כך יש לקרוא במקום „רבי יהודה״, שבתור תלמיד צעיר של ר׳ עקיבה אינו מתאים לשורה זו של תנאים יותר קדומים. הטעות באה על-ידי ראשי-התיבות „ר״י״, שנקראו „רבי יהודה״ מפני שתנא זה הוא יותר מצוי במדרש.

6) פסחים, קי״ז ע״א.

7) ד״ר שילר-שינסי (רב יהודי-אונגארי) שיער, שהשם Arzareth, שעל-פי עזרא ד׳ (י״ג, מ״ה) גלו להוכה עשרת השבטים, היא שבוש מ„ארץ אחרת״ — Journal of Philology, III, 1870, 1871, p. 113); ודעה זו נתקבלה בחוגי-החכמים. ואולם בימים האחרונים התנגד לה פ. פֶּרְלֶס (REJ, LXXIII, 1921, 185) ולדעתו Arzareth משובשת היא מן „ארזף״ (Arzaph), שהרי „ארץ אחרת״ שבמקרא באה בעזרא ד׳ חמשה פסוקים קודם לכן (י״ג מ׳) ונתרגמה כהוגן: terra alia (עיין למעלה, חלק ב׳, עמ׳ 225, הערה 3).

הם הולכים ואינם חוזרים — דברי ר׳ עקיבה. ר׳ אליעזר אומר: ,כיום הזה׳ — מה יום מאפיל ומאיר, אף עשרת השבטים, שֶׁאָפֵל להם, כך עתיד להאיר להם״ [1]. בברייתא, שבאה מיד אחר המשנה, בא ר׳ שמעון בן יוחי, תלמידו הצעיר של ר׳ עקיבה, לתווך ולפשר בין שתי הדעות הקיצוניות: „ר׳ שמעון בן יהודה איש כפר איכוס[2]) אומר משום ר׳ שמעון (בן יוחי): אם מעשיהן ,כיום הזה׳ אינן חוזרין, ואם לאו חוזרין״ [3]). יש להעיר, שמשנה זו, אפשר, אמנם, שהיא מתכוונת לא לחזרה לארץ הקדושה, אלא לחזרה מן הדרך הרעה והרטה על העוונות, שעל-ידי כך יהא להם, לעשרת השבטים, חלק לעולם-הבא. כי הפועל „חזר״ משמש גם במובן „חזר בתשובה״ [4]), וכל פרק ט׳ של מסכת-סנהדרין (הנקרא „פרק חלק״), שבו מצויה משנתנו, עוסק באלה, שיש להם או אין להם חלק לעולם-הבא. ואמנם, בנוסח האחר של מחלוקת זו בדבר עשרת השבטים באו, במקום „אינן עתידין לחזור״ שבמשנה, המלים: „לא חיין ולא נדונין״ (כלומר, אינם קמים לתחית-המתים ואינן נדונים ביום-הדין הגדול) [5]); ובתוספתא כתוב בפירוש: „עשרת השבטים אין להם חלק לעולם-הבא ואינן חיין לעולם-הבא״ [6]). ואולם במדרש תנאיי באה אותה דעה של ר׳ עקיבה עצמה בנוסח, שאינו משאיר שום ספק בדבר אָפיה המשיחי של כל מחלוקת זו. כי נוסח זה כך לשונו: „,ואבדתם בגויים׳ (ויקרא, כ״ו, ל״ח): ר׳ עקיבה אומר: אלו עשרה שבטים, שגלו למדי. אחרים אומרים: ,ואבדתם בגויים׳—אין אבדן אלא גולה. יכול אבדן ממש? — כשהוא אומר: ,ואכלה אתכם ארץ-אויביכם׳—הרי אבדן ממש אמור. הא מה אני מקיים: ,ואבדתם בגויים׳?—אין אבדן אלא גולה״ [7]).

אם „אחרים״ הוא, כמו שמחליט התלמוד במקום אחד [8]), ר׳ מאיר, הרי לפנינו התלמיד השני של ר׳ עקיבה מן התקופה שאחר גזירות-הדריינוס, שאף הוא, כר׳ שמעון בן יוחי חברו, יותר נוח הוא לעשרת השבטים מר׳ עקיבה רבו. ודבר זה אפשר לבאר בנקל, אם נזכור מה שכבר נתברר בפרק הראשון מן החלק הנוכחי. ר׳ עקיבה החזיק בדעה זו מפני שהכריז על בר-כוכבא, שהוא המשיח, וצפה לגאולת-ישראל על-ידו, בעוד ששרידי עשרת השבטים בזמן ההוא עדיין לא חזרו לארץ-ישראל ואף לא היה בדעתם לחזור. את

---

1) משנה, סנהדרין, פ״י, מ״ג. על הנוסחאות עיין באכר (בתרגום העברי), I, 100—101.

2) כך יש לקרוא במקום „כפר עכו״ (באכר, שם, עמ׳ 70, הערה 5).

3) סנהדרין, ק״י ע״ב. ועיין למעלה; חלק ב׳, עמ׳ 224—226.

4) השווה: „רשעים אפילו על פתחה של גיהינם אינם חוזרין״ (עירובין, י״ט ע״א).

5) אבות של רבי נתן, נ״א, פל״ו (הוצאת שכטר, עמ 108). גם הברייתא בסנהדרין, ק״י ע״ב, מתחלת: „עשרת השבטים אין להם חלק לעולם הבא״.

6) תוספתא, סנהדרין, י״ג, י״ב (סוף הפרק).

7) ספרא, בחוקותי, ראש פ״ח (הוצאת וייס, קי״ב ע״א). והשווה: מכות, כ״ד ע״א (קרוב לסוף המסכת).

8) הוריות, י״ג ע״ב. ואולם לא תמיד אפשר לראות את ר׳ מאיר בתור בעל המאמרים המובאים על שם „אחרים״ (ראה וייס, דור דור ודורשיו, II², 137, הערה 3).

הדבר האחרון יכול היה ר' עקיבה להכיר במסעותיו הרחוקים לגַליה, אפריקה[1], ערב[2], וביחוד למדי[3], שֶׁלְּשָׁם גלו עשרת השבטים על-פי דברי הכתוב (מלכים ב', י"ז, ו'). ולפיכך מוכרח היה להתנגד לדעה, שעל-פיה מוכרחים עשרת השבטים לחזור לימות-המשיח[4]. ואולם לשני תלמידיו, שפעלו בזמן שאחר הדריינוס וגם עליהם עברה האכזבה הקשה של רבם, לא היה שום טעם לתמוך בדעה זו על עשרת השבטים. הפעם לא היו שאר התנאים על צדו של ר' עקיבה במחלוקתו עם ר' אליעזר. לא רק האמורא המפורסם של המאה השלישית לספה"נ, ר' יוחנן, הביע את מחאתו כלפי דעה זו של ר' עקיבה בדבריו: „שבקה ר' עקיבה לחסידותיה"[5]; אלא גם הברייתא הסתמית, שאין בה שום מחלוקת, שהובאה למעלה (עמ' 261), אומרת בהחלט ובפשטות: „עתידה ארץ-ישראל, שתתחלק לי"ג שבטים"[6]. כל שבטי-ישראל כולם יחזרו, איפוא, לארץ-מולדתם ויטלו חלק באדמת-אבותיהם.

ומאליה מתעוררת השאלה: וכי רק „בני-אברהם" בלבד יהָנו מן הטוב והאושר של ימות-המשיח? — התשובה על שאלה זו היא אָפינִית בשביל תקופת-התנאים במדה מרובה.

ברייתא סתמית אומרת: „אין מקבלים גרים לימות-המשיח; כיוצא בו לא קבלו גרים לא בימי-דוד ולא בימי-שלמה"[7]. אחר-כך באה אסמכה על הכתוב בישעיה (נ"ד, ט"ו), שהאמורא רב אלעזר[8] כך הוא מבארו: „הן גור יגור אפס מאותי" — יבוא-נא הגר להתגייר בעוד אין אני, האלהים, עם ישראל: „מי גר אתך (פירש רש"י: בעניותך) עליך יפול" -- ישכון עמך (כמו „על כל אֶחיו נפל", בראשית, כ"ה, י"ח)[9]. — הטעם, שלא יקבלו גרים לימות-המשיח על-פי ברייתא זו, ברור הוא: אז תהא אפשרות לחשוד בגויים, שהם מתגיירים לא מתוך הכרה פנימית, אלא מתוך רדיפה אחר הנאה חמרית או מדינית, או

---

1) לפי לוי (Neuhebräisches Wörterbuch, I, 150 ab): ארץ פרו'גיה.

2) עיין בפרטות ראש-השנה, כ"ו ע"א.

3) עבודה-זרה, ל"ד ע"א: „ר' עקיבא איקלע לגינזק", ובב"ר, פל"ג, ביתר בירור: „גינזק שבמדי" (Gazaka).

4) עיין: Castelli, IL Messia, pp. 252—253. והשווה: ש. מ. לזר, עשרת השבטים, דרוהוביטש תרס"ח, עמ' 9, הערה 2. ואולם ר"י הלוי, בעל „דורות הראשונים" (I[5], 620—629), מתנגד להשקפה זו של גריץ ושי"ר וחושב, שר' עקיבה הלך למסעיו לא לשם המרידה, אלא לצרכים אחרים, למשל, ללמד תורה (עיין למעלה, עמ' 253—254).

5) סנהדרין, ק"י ע"ב. ומכאן ראיה, שהגירסה באבות של רבי נתן, שם, שלפיה ר' עקיבה הוא בעד עשרת השבטים, אינה נכונה.

6) בבא בתרא, קכ"ב ע"א. י"ג שבטים יהיו מפני שימנו גם את מנשה ואפרים וגם את לוי, שעל-פי התורה אין לו נחלה (אבל יש לו נחלה ע"פ יחזקאל, מ"ח, י"ג, כ"ב ול"א). לדעת האמורא ר' חסדא, החלק הי"ג יהא למשיח (עיין פירוש רשב"ם לבבא בתרא, שם).

7) יבמות, כ"ד ע"ב; עבודה זרה, ג' ע"ב (בנוגע למחצה השניה של הברייתא השווה יבמות, ע"ו סוף ע"א).

8) לא ר' אליעזר, כמו שכתוב בטעות ביבמות, כ"ד ע"ב, שהרי סתם ר' אליעזר הוא= אליעזר בן הורקנוס, ואי-אפשר, שתנא קדום זה יטפל בטעמה של ברייתא. חלופי „אלעזר" ב„אליעזר" ולהפך מצויים הם הרבה בתלמוד.

9) עיין רש"י ליבמות, כ"ד ע"ב.

מתוך פחד מפני כח־השלטון של מלך־המשיח. בין כך ובין כך לא תהא התגיירותם בלב שלם. שבֵאור זה של אמורא אינו דרשה מאוחרת, שהברייתא לא נתכוונה לה כלל, יש לראות מתוך המחצה השניה של ברייתא זו: „כיוצא בו לא קבלו גרים לא בימי־דוד ולא בימי־שלמה". בדורות המאושרים דוקה של תולדות־ישראל לא קבלו גרים, מפני שאז היה מקום לחֲשֶׁד, שהגויים נתגיירו מתוך פחד מפני כח־שלטונו של דוד או מתוך ששאפו לקבל התמנויות בממשלת החוסן וההוד של שלמה. והתגיירות מתוך מניעים אחרים, זולת ההכרה הדתית העמוקה, דוחים התַּנאים בשתי ידים. מצד זה אָפְיָנִי הוא מאד מאמרו של ר' נחמיה, שבא במשנה מאוחרת[1]) ושקָדם בלא אמצעי לברייתא שלנו: „אחד איש שנתגייר לשום אשה ואחד אשה שנתגיירה לשום איש, וכן מי שנתגייר לשום שולחן־מלכים[2]), לשם עבדי־שלמה[3]), אינן גרים — דברי ר' נחמיה; שהיה רבי נחמיה אומר: אחד גירי־אריות[4]) ואחד גירי־חלומות[5]) ואחד גירי מרדכי ואסתר (ש„נתיהדו" מפני ש„נפל פחד היהודים עליהם", אסתר, ח', י"ז) אינם גרים עד שנתגיירו בזמן הזה (שאין הנאה לגר מקבלת היהדות הנלחצת והנרדפת)"[6]). ולפיכך הורו התנאים, שאף בזמן הזה, בימי הלחץ והרדיפות, אין למהר ולקבל גרים, שמא אף על־פי־כן אין כוונתם לשם־שמים, אלא לשם פניה צדדית. ברייתא סתמית אומרת: „גר, שבא להתגייר בזמן הזה, אומרים לו: ,מה ראית, שבאת להתגייר? אי אתה יודע, שישראל בזמן הזה דוויים, דחופים, סגופים[7]) ומטורפים, ויסורים באין עליהם?' — אם אמר: ,יודע אני ואיני כדאי' (אפילו ליטול חלק בגורל עגום זה של ישראל) — מקבלים אותו מיד"[8]).

---

1) עיין מסכת־גרים, א', ז'.

2) כלומר, כדי להעשות מלך־ישראל. אפשר, רמז לבית־הורדוס, שמוצאו מגרים אדומיים והגיע ליטול כתר־מלוכה ביהודה. הביטוי „גירי שולחן מלכים" בא גם בירושלמי, קידושין, ראש פ"ד.

3) כלומר, כדי להיות לא משועבד, אלא שר במלכותו של מלך־ישראל אדיר כשלמה (עיין רש"י, שם). שהרי לפי מלכים א', ט', כ'—כ"ב, עשה שלמה את שרידי הגויים תושבי ארץ־ישראל לפנים ל„מס עובד" ואת בני ישראל—ל„אנשי המלחמה ועבדיו ושריו ושלישיו ושרי רכבו ופרשיו". ביטוי זה מבאר את חלק־הברייתא המובא למעלה, שבו נאמר, ש„לא קבלו גרים לא בימי־דוד ולא בימי־שלמה".

4) „גירי־אריות" הוא תואר מתמיד לשומרונים או הכותים (קידושין, ע"ה ע"ב; בבא קמא, ל"ח ע"ב; סנהדרין, פ"ח ע"ב; חולין, ג' ע"ב; נידה, נ"ו ע"ב), מפני שלפי מלכים ב', י"ז, כ"ה—כ"ז, נתגיירו אך מיראתם מפני האריות, שהיו הורגים בהם.

5) כלומר, גויים, שנתגיירו מפני שחלמו חלומות לעזוב את הגיות. כנראה, רמז לאיזאטס (זוטוס), מלך חדייב. עיין יוסף בן מתתיהו, קדמוניות, כ', ב'—ד'; ב"ר, פמ"ו (עיין: י. קלוזנר, היסטוריה ישראלית, IV, 32—36).

6) יבמות, כ"ד ע"ב. והשווה: מסכת־גרים, א', ז', ששם בא אחר דברי ר' נחמיה הכלל הכולל: „וכל שאינו מתגייר לשם־שמים אינו גר".

7) „סחופים" הוא משובש מן סגופים (כך במסכת־גרים, א', א'). עיין: לֵוִי, מִלון, III, 477,a ערך „סגף".

8) יבמות, מ"ז ע"א. בצבעים כהים עוד יותר צריך לְהַתְאֵר המצב הנוכחי של ישראל בפני הבא להתגייר, כדי להרחיקו מכל רעיון בדבר תועלת חמרית, על־פי מסכת־גרים, א', א'.

אין התנאים מתנגדים לגרות נגוד פרינציפיוני; אילמלא כן, לא היה מובן הדבר, האיך נתגיירו בזמנם מדינות שלמות והאיך נתהוותה רשת שלמה של קהילות-גרים פרושה על-פני כל אסיה הקטנה, מצרים, איטליה, ארם-נהרים, ועוד[1]). אבל הם היו מתיראים מפני „גרי-שקר"[2]). בתור פרושים אמתיים, במובן המדעי של מלה זו ולא במובן ההמוני, היו התנאים מחשיבים את קיום המצוות המעשיות במדה אחת עם האמונה ועם טוהר-המחשבה. ולפיכך היו חוששים לגרים, שכמובן, קשה היה להם לשכוח את מנהגי-אבותיהם האליליים, ועל-כן אי-אפשר היה להם לדקדק במצוות המרובות והקשות כל-כך לקיימן של דת-ישראל. התלמוד הוא מלא וממולא קובלנות על הגרים, שאינם ממלאים אחר הדינים כהוגן ו„אוחזים מעשי אבותיהם בידיהם"[3]). מאמר אחד, שבמסכת תלמודית מאוחרת[4]) הובא בתור ברייתא, אבל בכלל הוא מובא בתלמוד בתור מאמרו של האמורא ר' חלבו, אומר: „קשים גרים לישראל כספחת"[5]) — מפני שאינם בקיאים במצוות[6]). וכך יש להבין גם את הברייתא הסתמית, שכבר הובאה למעלה[7]) ושלפיה „מעכבים הגרים את המשיח"[8]), — ודאי, בעוונותיהם, שבאים מתוך שאינם מדקדקים בקיום-המצוות.

ואולם פחד זה מפני עבירותיהם של הגרים אינו מספיק כדי לבאר את כל ההתנפלויות הגסות והמלאות שנאה כבושה הללו על הגרים. עוד באוונגליון[9]) נאמר על הפרושים: „אתם מסובבים את הים ואת היבשה כדי לגייר איש אחד". ובתפילת שמונה-עשרה קבעו ברכה מיוחדת „על גרי הצדק" (ברכה י"ג)[10]); והם קבלו בלא שום וויכוחים (כמו שנתווכחו על קוהלת, שיר-השירים, ועוד) לתוך כתבי-הקודש את מגילת-רות, שעל-פיה באו דוד וביתו, ויבוא, אם כן, גם מלך-המשיח, מגיורת מואביה. ובכן לא היו הפרושים והתנאים יורשיהם מתנגדי-גרים בכלל בשום אופן. ואולם בתקופת-התנאים היה מעמד שלם של חצי-גרים, שהיו צריכים לעורר בקרב הפרושים אי-רצון מיוחד. אלה היו הנקראים ביוונית *φοβούμενοι* או *σεβόμενοι* (בהוספת *τὸν θεόν* או זולתה), ברומית metuentes, „יראי-ה'" בעברית, שלא רק נזכרו הרבה ב„מעשי-השליחים", אלא גם בספריו

---

1) עיין על זה בפרטות: Schürer, Geschichte, III⁴, 162—188; J. Juster, Les Juifs dans l'Empire Romain, Paris 1914, I, 179—212.

2) ירושלמי, בבא מציעא, פ"ה, ע"ז.

3) למשל, משנה, נידה, פ"ז מ"ג; בבא מציעא, נ"ט סוף ע"ב; יבמות, מ"ז ע"ב וק"ט ע"ב; קידושין, ע' ע"ב; נידה, י"ג ע"ב; כלה רבתי, פ"ד.

4) כלה רבתי, פ"ד.

5) יבמות, מ"ז ע"ב וק"ט ע"ב; קידושין, ע' ע"ב; נידה, י"ג ע"ב.

6) עיין רש"י לנידה, י"ג ע"ב, ומלונו של לוי, I, ראש עמ' 354.

7) עיין למעלה, עמ' 275—277.

8) נידה, שם, וכלה רבתי, שם.

9) מתיא, כ"ג, ט"ו. ועיין על זה בכלל: Juster, o. c., I, 255—337; א. ש. הרשברג, תנועת-ההתגיירות הגדולה בתקופת בית שני („התקופה", XII, 129—143; XIII, 189—210).

10) בנוסח הירושלמי היא ברכה מיוחדת, ובנוסח הבבלי נכללו „גרי-הצדק" עם „הצדיקים והחסידים", ובנוסחאות שלנו—גם „עם זקני עמך בית-ישראל ופליטת-סופריהם".

של יוסף בן מתתיהו[1]. „יראי-ה'" אלה קנו לעצמם רק את המושגים העליונים של היהדות, ברובם שמרו שבת ולא אכלו בְּשַׂר-חזיר, אבל לא היו מקיימים את המצוות המרובות של היהדות הפרושית[2]. נגד חצי-גרים אלה דוקה מכוונים, לדעתי, המאמרים המרובים של התנאים, שיש בהם שנאה לגויים. כי, כמו שהכיר שירר בצדק[3], σεβόμενοι אלה נקראים בתלמוד לא „גרי-שער",—מלה, שבכלל אינה מצויה בתלמוד,—ולא „גֵרֵי-תושב", מלה, שבה נקראים הגויים בארץ-ישראל, שפרשו מעבודה זרה ומקיימים „שבע מצוות בני-נח"[4]. „יראי-ה'" אף הם מסומנים, איפוא, בתלמוד בפשיטות במלת „גרים". והיחס הרופף של חצי-הגרים הללו אל המצוות המעשיות מבאר בְּאוּר מספיק, מפני-מה התנגדו התנאים לקבלת-גרים בקנאה עזה ולא רק הכבידו אותה על-ידי תנאים שונים בזמן הזה, אלא אף לא רצו לקבל גרים גם לימות-המשיח, שאז כדאי יהא לגויים להעשות יהודים.

שטעם איסורה של קבלת-גרים אינו אלא קלות-דעתם של הגרים בכל הנוגע לקיום-המצוות, יש לראות בבירור מתוך ברייתא זו: „ר' יוסי (אחר גזירות-הדריינוס), אומר: לעתיד-לבוא באים גויים ומתגיירין וכו'[5], ומניחין תפילין בראשיהן, תפילין בזרועותיהן, ציצית בבגדיהם, מזוזה בפתחיהם. כיון שרואים מלחמת גוג ומגוג, אומר (כל אחד מן הגרים) להן (לגוג ומגוג): על מה באתם? — אומרים לו: ,על ה' ועל משיחו', שנאמר (תהלים, ב', א'—ב'): ,למה רגשו גויים ולאומים יהגו ריק (וגומר: ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו'). וכל אחד ואחד (מן הגרים) מנתק מצותו[6] והולך, שנאמר (שם, ב', ד'): ,יושב בשמים ישחק'"[7].

---

1) קדמוניות, י"ד, ז', ב'; כ', ח', י"א.

2) עיין: Schürer, III⁴, 173—175.

3) שם, שם, עמ' 176—180.

4) אפשר, שהנקראים ביוונית σεβόμενοι τὸν θεόν מצויים במאמר זה, שבא בכמה מקומות: „זה יאמר: ,לה' אני'—זה שכולו למקום ולא נתערב בו חטא, ,וזה יקרא בשם יעקב'—אלו גירי-הצדק, ,וזה יכתוב ידו לה'' — אלו בעלי-תשובה, ,ובשם ישראל יכנה' — אלו יראי-שמים" (מכילתא, משפטים, מסכת נזיקין, פי"ח, הוצאת מא"ש, צ"ה ע"ב; סוף מסכת-גרים; במד"ר, פ"ח; ובנוסח משונה — אבות של ר' נתן, נ"א, פל"ו, הוצאת שכטר, נ"ד ע"א; סדר-אליהו רבה, פי"ח, הוצאת מא"ש, עמ' 105). ועיין אבות של ר' נתן, נ"ב, פי"ח, עמ' 40, ומדרש תהלים, קי"ח, י"א: „יראי ה' — אלו הגרים", וגם ויק"ר, פ"ג: „יראי-ה'" אלו „יראי-שמים" או „גירי-הצדק". על „יראי-שמים" אלה, שהם ניגוד ל„גירי-הצדק", יש להמליץ באמת את דברי-הכתוב (ישעיה, מ"ד, ה'): „ובשם ישראל יכנה". „יראי-שמים" ו„יראי-ה'" הם דבר אחד, כמו „מלכות-שמים" ו„מלכות-שדי", „שם-שמים" ו„שם-ה'", כידוע (י. קלוזנר, ישו הנצרי, עמ' 199, 256, 432).

5) כאן בא משא-ומתן של אמוראים, שמבארים את המלה „ומתגיירין" על ידי הביטוי „שנעשים גרים גרורים" (על ביטוי זה עיין להלן).

6) „מצותו" באה כאן לא במובן המופשט, אלא במובן הממשי: דבר, שעושים בו מצוה, כמו תפילין, ציצית, מזוזה.

7) עבודה זרה, ג' ע"ב. ולפי דרכנו למדנו מכאן פעם אחת יתירה, שהתורה תשאר בלא שינוי גם לימות-המשיח וכל המצוות המעשיות תהיינה מתקיימות גם אז.

אי-האמון של התנאים כלפי הגויים, שנתגיירו ושקשה להם לעמוד בנסיון ולקיים את המצוות כיהודים, לא הובלט בשום מקום יותר מבברייתא זו שלאחר הדריינוס. „הקדוש-ברוך-הוא יושב ומשחק" לגויים קלי-דעת אלה, שבנסיון הראשון כבר אינם מחזיקים מעמד, מפני שהתורה היא להם עול כבד והם ממהרים לפרוק אותו מעליהם. ויש להזכיר, שאף כאן אין התנאים רחוקים כל-כך מן הנביאים, לכל הפחות, מן האחרונים שבהם. גם ז כ ר י ה, ט'—י"ד (זכריה השני, כמו שרגילים לקרוא לו), שמטעים הרבה את השתתפותם של הגויים בטובה של ימות-המשיח, מדבר בפירוש על ביאת כל הגויים לירושלים כדי לחוג את חג-הסוכות, והגוי, שלא יבוא לחג זה, יֵעָנש עונש חמור [1]). קיום המצוות המעשיות על-ידי הגויים המתיהדים הוא דבר, שאף התַנאים בטוחים בו. השאלה היא רק אם י ת ק ב ל ו הגויים לימות־המשיח כמו בזמן הזה, כלומר, אם יֵחָשבו אז לשָוים בזכויותיהם אל בני-ישראל: הרי גר בזמן הזה, ש„טבל ועלה, הרי הוא כישראל לכל דבריו" [2]). לדעתו של ר' א ל י ע ז ר ב ן ה ו ר ק נ ו ס (קודם גזירות-הדריינוס), „כולם (כל העמים) גרים גרורים הם לעתיד לבוא" [3]). כלומר: בני-ישראל לא יקבלו אותם ברצון מיראה, שמא הם מתגיירים אך מפני שרוצים הם לֵיהָנות מן המצב המדיני והחמרי הטוב של ישראל לימות-המשיח (מה שאין כן בזמן הזה); אבל אף-על-פי-כן הם גרים, שנוטלים חלק בכל מה שיהא לישראל [4]).

ברייתא קצת יותר מאוחרת מרחקת ללכת עוד יותר: הרואה וכו' מקום, שנעקרה ממנו עבודה זרה, אומר: ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו; וכשם שנעקרה ממקום זה תֵעָקר מכל מקומות-ישראל, והשב לב עובדיהם לעבדך. ובחוץ-לארץ אינו צריך לומר ,והשב לב עובדיהם לעבדך' מפני שרובה גויים. ר' ש מ ע ו ן ב ן י ו ח י [5]) אומר: אף בחוץ-לארץ צריך לומר כן, מפני ש ע ת י ד י ם ל ה ת ג י י ר, שנאמר (צפניה, ג', ט'): ,אז אהפוך אל עמים שפה ברורה [לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד]'" [6]). על אֵילו תנאים מיוחדים בשעת קבלת-גרים, על איזו הבדלה-לרעה של הגרים מבני־ישראל על-פי

---

1) זכריה, י"ד, ט"ז—י"ט. ועיין למעלה, חלק א', עמ' 120—125.

2) יבמות, מ"ז ע"ב. ההבדלים, שמנה ש י ר ר (II[4], 186—187) בין יהודים לגרים, מותנים אך ורק בתנאי-חייו של הגר בגיותו, קודם שנתגייר.

3) עבודה זרה, כ"ד ע"א.

4) זה יוצא לנו מתוך מה שדעתו של ר' אליעזר נסמכת על הכתוב בצפניה, ג', ט', שבפירוש נאמר בו, שלא רק יפרשו הגויים מעבודה זרה, אלא גם יעבדו את ה' „שכם אחד" עם ישראל.

5) בתוספתא, ברכות ז' (ו'), ב' (הוצאת צוקרמאנדל, עמ' 14, הערות), כתוב במקום „ר' שמעון ב ן א ל ע ז ר" שבברכות, נ"ז ע"ב — רק „ר' שמעון" סתם, שהוא ר' שמעון בן יוחאי, שלדעתי, הוא יותר מתאים, שהרי מתלמיד צעיר זה של ר' עקיבה יש לנו מאמרים משיחיים הרבה יותר.

6) ברכות, נ"ז ע"ב; תוספתא, שם, ז' (ו), ב' (עם הערות צ ו ק ר מ א נ ד ל להוצאת-התוספתא שלו).

הגוע לא נאמר כאן כלום[1]. בני-ישראל וגרים קוראים „כולם" בשם ה' ו„עובדים אותו שכם אחד". כמה וכמה מן התנאים התרוממו לגובה הנבואי אף בנקודה זו וחלמו על „תקון עולם במלכות-שדי" (תפילת „עלינו")—עולם בלא הבדל אומה ולשון.

---

1) לוי פריינד (L. Freund, Ueber Genealogien und Familienreinheit etc., A. Schwarz—Festschrift, SS. 179—182) מוכיח בצדק, שזמן מועט אחר החורבן, בימי ר' אליעזר בן עזריה ורבי עקיבה, בא שינוי לטובה ביחס אל הגרים, שינוי, שהוא מיוסד בתנאי־הזמן. אבל אחר מפלת־בר־כוכבא שוב הורע היחס אל הגרים מצד כמה תנאים, ודאי, בסבת היחס של הגרים לישראל בימי המרד ולאחריו. למשל, את ר' שמעון בן יוחאי מסר לרומיים יהודה בן גרים (שבת, ל"ג ע"ב ול"ד ע"א). ועיין גם-כן מאמרו של ישראל לוי: „איך התיחסו התלמוד והמדרש לגרות?" („הגורן", לש"א חורודצקי, IX, 5—30=Revue des Etudes Juives, LI, 1906, pp. 1—29).

ט.

מָשִׁיחַ בֶּן־יוֹסֵף וּמִלְחֶמֶת גּוֹג וּמָגוֹג.

השאלה בדבר מוצאו וערכו של הציור מ מ ש י ח ש נ י קשה וסבוכה היא מאד. בצדק קרא לה החכם היהודי האיטלקי ד ו ד ק א ש ט י ל י: tal punto, che più savio di noi fece errante. הדעות על מוצאה של אמונה זו במשיח, שהוא לא ב ן - ד ו ד, אלא ב ן - י ו ס ף (בזמנים המאוחרים—גם „בן-אפרים" ו„בן-מנשה"), הן שונות כל-כך זו מזו ומתנגדות כל-כך זו לזו, עד שבעל כרחי צריך אני לברר את ההשערות המתקבלות על הדעת פחות או יותר של המצוינים שבחוקרי הרעיון המשיחי קודם שאֲחַוֶּה על ענין זה את דעתי שלי

על השקפתם של אותם התיאולוגים הנוצריים, שרוצים היו לראות ב„משיח בן-יוסף" משיח מכפר על עוונות-ישראל או על האנושיות כולה (מה שנמצא בזמן מאוחר בספרי-המקובלים, למשל בשל"ה [„שני לוחות-הברית"] לר' י ש ע י ה ה ו ר ו ו י ץ), אין מן הצורך לדבר כלל, שהרי כבר הוכיח ק א ש ט י ל י בהוכחות, שאין אחריהן כלום, שמיתתו של המשיח הנהרג-במלחמה אין לה שום כח של כפרה [1]. וכמו-כן לא נאמר בשום מקום, שתעודתו של משיח זה היא להשיב את עשרת-השבטים לארצם [2]. ראויה לתשומת-לב הרבה יותר היא ההשקפה המקורית, שהחזיק בה אחד מזקני חוקרי-הנצרות, בֶּ ר ט ו ל ט [3]. לדעתו, בא משיח שני זה ליהודים מן ה ש ו מ ר ו נ י ם, שבתור בני-אפרים קראו לו בשם „בן-יוסף" או „בן-אפרים". משיח זה, שנקרא בפי השומרונים „תָּאֵב" או „הַשָּׁב" [4], ולדעת

---

1) עיין ספרו: IL Messia sec. gli Ebrei, pp. 224—229. בעמוד 228 אומר ק אַ ש ט י ל י: „In nessuno dei passi tradizionali si trova detto, che il Messia figlio di Guiseppe debba soffrire come espiatore dei peccati, e solo vi si dice, che morrà in battaglia", etc.

2) ק א ש ט י ל י, שם, עמ' 233—234. דברים אלה—אף כלפי מה שכתב W. B o u s s e t, Der Antichrist, S. 65.

3) עיין: B e r t h o l d t, Christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate, Erlangae 1811, pp. 75—81. השווה מה שכתבו על זה: C a s t e l l i, IL Messia, pp. 232—233; D a l m a n, Der leidende und sterbende Messias, S. 16.

4) כך מתרגם A d·a l b e r t M e r x, Ein samaritanisches Fragment über den Taeb oder Messias, Leiden 1893, SS. 9, 16—17 („פירושו של ,תאב' יכול להיות אך ורק ,השב'—der Wiederkehrende"). ואולם עכשיו מתרגם רוב-החכמים: „המשיב"—Der Wiederhersteller (B o u s s e t - G r e s s m a n n, Die Religion d. Judent. im späthellen. Zeitalter, 1926, S. 232).

אחרים „הַמֵּשִׁיב", כלומר, המחזיר בתשובה או המחזיר את הימים היותר טובים,—נחשב במקורות השומרוניים המאוחרים, קודם כל, לנביא, שיחזיר בכל מקום את התורה האמתית לְיָשְׁנָהּ וישיב את העמים, וביחוד את היהודים, לדת השומרונית. אבל הוא ביחד עם זה גם לוחם ומלך, שינצח את ג ו ג ויכניע אחת-עשרה אומות. הוא אינו מת במלחמה באויבים, אלא נאסף אל עמיו בדרך-הטבע, לאחר שמִלא את תעודתו בעולם[1]. משיח זה שאלו, לדעתו של בֶּרטולט, היהודים מן השומרונים והפכוהו ל„משיח בן-יוסף" שלהם. ואולם להשקפה זו כבר התנגדו ד י ו ו י ט ֶ ה, גֶ נְ י ו ס, ג ל ֵי ז ֶ נ ֶ ר, ק א ש ט י ל י ו ד א ל מ א ן[2]. הם מהליטים בצדק, שאם נזכור, כמה עז היה הנגוד בין היהודים והשומרונים מימי זרובבל ואילך, אי-אפשר יהא לנו אף להעלות על הדעת, שאלה הראשונים היו מוכשרים להוסיף על משיח בן-דוד שלהם את המשיח של כת שנואה זו, שעוד ב ן - ס י ר א קורא לה: „גוי נבל הדר בשכם", ואומר על „גוי נבל" זה, ש„איננו עם"[3]. ד אַ ל מ אַ ן עוד הוסיף על זה, שמאורעות-חייו של המשיח השומרוני שונים בהחלט מאותם של משיח בן יוסף. כי בעוד שזה האחרון מת במלחמה, „מת משיח-השומרונים רק מפני שהוא אדם בן-תמותה"[4].

ד ו ד ק א ש ט י ל י[5] חושב, שמשיח זה נתהַוה מפני שרצו להניח את דעתם של עשרת השבטים על-ידי מה שהכירו גם במשיח משלהם, אבל רק במשיח זמני, שסוף-סוף יפול במלחמה; ובזה ירומז, שהנצחון האמתי והאחרון יבוא אך ורק על-ידי משיח מבית-דוד. לדעה זו התנגד ד אַ ל מ אַ ן[6] והשיב עליה בצדק, שעיקרי-אמונה חדשים וחשובים, כהאמונה במשיח שני, אי-אפשר שיתהוו אך ורק כדי לפיים שבטים, שהם מצויים במרחקים ונחשבים כמעט לאבודים[7].

לפי גֵ׳ י מ ס ד רֵ י מ ו נ ד[8] נתהוותה האמונה במשיח שני מתוך זכריה, י"ב, מפני שקשה היה להתאים את המפלה והמיתה של מלך-המשיח כפי שהן מתוארות בפרשה זו אל

---

1) עיין: Merx, Ein Samaritanisches Fragmrnt, SS. 16—19; ועיין גם-כן עמ׳ 11 ועמ׳ 12. את הספרות על משיח זה עיין: Schürer, II⁴, 608, Anm. 33. ספרו של H. Hammer, Traktat vom Samaritanermessias, Bonn 1913, עוסק לא במשיח שומרוני, אלא—כ י ש ו ה נ צ ר י, שנעשה על-ידי המחבר למשיח שומרוני.

2) השווה: Castelli, IL Messia, pp. 232—233; Dalman, Der leidende u. sterbende Messias, S. 16.

3) בן-סירא העברי, נ׳, כ"ה—כ"ו.

4) עיין ד א ל מ א ן, שם, שם, ועל זה מֶרכּס, עמ׳ 16.

5) עיין: IL Messia, pp. 234—236.

6) עיין: D. leid. u. sterb. Messias, S. 16.

7) י"ל כ צ נ ל ס ו ן השתדל להוכיח במאמרים שונים (עיין, למשל, מאמרו הרוסי: Вавилонское плѣненіе, Восходъ, Мартъ 1902, Стр. 126—139), שעשרת השבטים, שגלו למדינות-אשור, באו לאחר חורבן בית ראשון במגע עם בני־יהודה; ובכן אפשר, שהשפיעו גם על אמונת-המשיח של היהודים.

8) עיין: The Jewish Messiah, I, 357.

הרעיון המשיחי הישראלי כולו. בזה מסכים דרימונד לדעתו של ווינשֶׁה[1]). והיתה האפשרות, שהיהודים יציירו לעצמם משיח שני, שהרי „לשבטי-הצפון יכול היה להיות משיח כמו לבני-יהודה, ולהמחוקק העתיד לבוא יכול היה להיות, כמו למשה, אדם משתתף במפעלו".
על זה אני משיב: בכלל (יש, כמובן, יוצאים גם מכלל זה) אין הכתוב (אם אינו מראה בבהירות גמורה על איזו עובדה) יוצר את הרעיון החדש, אלא הרעיון החדש, שכבר הוא מבצבץ ועולה, מוצא ראיה ואסמכה בכתוב. ולפיכך אין זכריה י"ב סבתה של האמונה במשיח שני. להפך: מפני שהיתה מצויה אמונה במשיח בן-יוסף, על-כן הוכרחו התַּנאים לפרש את זכריה, י"ב, במובן משיחי. והרי בפועל אין פרשה זו בין פרשות-התנ"ך, שעל-פי ספרו של יוסטינוס הקדוש, „שיחה עם טרפון היהודי" (Dialogus cum Tryphone Judaeo) היו מתפרשות בזמנו של יוסטינוס (לערך 150 לספה"נ) על-ידי היהודים במובן משיחי. ואם דרימונד מצייר את משיח בן-יוסף בתור משתתף במפעלו של המחוקק (legislator), הרי זה רעיון בלתי-היסטורי: בכל הספרות העברית הקדומה, הנבואית והתנאית, אין זכר לפעולה „מחוקקת" של המשיח.

יעקב לוי[2]) אומר על משיח בן-יוסף: „האגדה בדבר משיח לוחם, ודאי, צמחה הודות למרד היהודים בימי הדריינוס קיסר, תחת פקודתו של ראש-המורדים בר-כוכבא, שנתחבר אליו חלק גדול מן היהודים ושהכריז עליו ר' עקיבה בפירוש, שהוא המשיח המקווה. וכדי שהיהודים לא ידחו את אמונת-המשיח לגמרה מחמת מפח-נפשם ואבדנם המחפיר של ראש זה וסיעתו, ובמקצת (teils) גם בשביל להציל את כבודו של ר' עקיבה, התנא היותר גדול של אותו זמן, — החליטו, שהמשיחות של הראש ההוא היתה במה שערך, בתור מקדים המשיח האמתי, אותן המלחמות הנפלאות, אבל נפל כגבור במלחמה, ושאַף לאחר המאורעות הללו נעשתה הופעתו של המשיח מבית-דוד אפשרית".

הבאתי את דבריו של לוי בלא קיצורים מפני שיש בהם אמת ושקר פתוכים ומעורבים זו בזה. גרעין-האמת מוקף קליפה גסה, שקשה לקָלפה מעליו. המלאכותיות שבכלל השקפה זו ניכרת בנקל[3]). זוהי עדיין אותה נקודת-המבט הראַציונאליסטית הישנה, שעל-פיה יכול עיקר-אמונה לְהִבָּרֵא בכוונה מכוונת, לצורך ידוע (ad hoc). באמת יכלה האמונה במשיח שני לצמוח בהכרתו של העם, או של מבחר-בניו, אך מתוך צורך פנימי עמוק, מתוך מניעים דתיים-פסיכולוגיים, לא כדי להציל את אמונת-המשיח או כדי להציל את כבודו של ר' עקיבה. חוץ מזה, אחר מפלתה הנוראה של ביתר, אי-אפשר אף לצייר בדמיון, שיעשו את בר-כוכבא ל„מקדים הגואל האמתי", שהרי האכזבה היתה אז נוראה כל-כך, עד

---

1) Die Leiden des Messias, SS. 109—110.

2) עיין: Neuhebräisches Wörterbuch, III, 271 (ערך „משיח"). והשווה לזה: Hamburger, Realenzyclopädie des Judentums, II, 768; Supplement 123—136.

3) על מלאכותיות זו כבר העיר אדאלברט מֶרְכְּס. עיין: Ein Samaritanisches Fragment, S. 20.

שעוד זמן מועט-בערך אחריו כבר תארו אותו כמעט כמגדף[1]). ומפני-מה צריך „בר-כוכבא" להיות „בן-יוסף" — דבר זה לא בֵאר לנו לוי כלל וכלל. וכמו-כן אפשר לפרוך את לוי בַמָה שהקשה דאַלמאַן[2]) על האמבורגֶר: אין בשום מקום אף רמז קל לדבר, שהיהודים הוסיפו להאמין במשיחותו של בר-כוכבא אף לאחר מפלתו והֵהָרְגוּתוֹ.

דאַלמאַן עצמו מסכים, קודם כל[3]), עם דרימונד ועם ווינשה, שזכריה, י"ב, הוא שגרם לאמונה במשיח שני. אלא שדאלמאן מבאר את העובדה, שמשיח שני זה נצטייר בתור בן-יוסף, בתור אפרתי, בַמָה שהוא מביא בקשר עם משיח זה את ברכת-משה (וביחוד דברים, ל"ג, י"ז), ששם נאמר על שבט-יוסף: „בכור שורו הדר לו, וקרני-ראם קרניו, בהם עמים ינגח", וגו'. שהרי כתוב זה נדרש במדרשים שונים על משיח בן-יוסף. כתוב זה, שנתקשר בכתובים שבזכריה, י"ב, י' וי"ב („והביטו אליו[4]) את אשר דקרו וספדו עליו כמספד על היחיד", ואחר-כך: „וספדה הארץ משפחות משפחות לבד"), מוכרח היה, לדעתו של דאלמאן, להוליד את הציור ממשיח שני, מבית-יוסף, ממשיח שנהרג[5]).

נגד זה יכולים אנו לטעון את טענתנו האמורה למעלה כלפי החלק הראשון של השערת דרימונד-ווינשה: כתובים מקראיים בלתי-ברורים לא הולידו ביהדות מעולם תורות חדשות לגמרן; כי אך תורות מצויות מכבר מסתמכות ומתאַשרות על-ידי כתובים כאלה. אבל, חוץ מזה, כל המדרשים, שהביא דאלמאן ושדורשים את הכתוב בדברים, ל"ג, י"ז, על משיח בן-יוסף, הם מאוחרים-בערך (לא קודם המאה הששית לספה"נ), ולפיכך אינם יכולים לפתור את השאלה בדבר צמיחת הציור ממשיח שני, — לכל הפחות, לפתרה בדרך ההכרעה המוחלטת.

קרובה במקצת לדעותיהם של קאַשטילי, דרימונד ולוי, אבל מתקרבת הרבה יותר אל האמת, היא השקפתו של ר' מאיר איש-שלום. ר"מ איש-שלום מטעים כמה וכמה פעמים, שהאמונה במשיח בן-יוסף היתה מצויה „בשרידי מלכות-אפרים; וכשם שקיוו ביהודה על משיח בן דוד, כך קיוו בשאר השבטים על משיח בן-יוסף, שהוא מורע אפרים"[6]). ואמונה זו נתפשטה בכל עם-ישראל בימי בר-כוכבא. כי מתוך המלחמות של בר-כוכבא נולדה האמונה בבני-אפרים, שמשיח זה הוא בן-יוסף ורק אחריו יבוא משיח בן-דוד.

---

1) ירושלמי, תענית, פ"ד, ה"ח; איכה רבתי, עה"כ: בלע.

2) עיין: Der leid. u. sterb. Messias, S. 21.

3) שם, עמ' 17—18.

4) במקום „אלי" נקרא כאן בהוצאות יותר קדומות של התלמוד: „אליו" (עיין „דקדוקי-סופרים" לסוכה, נ"ב ע"א). השווה: Wünsche, Die Leiden des Messias, S. 52 Anm. ועיין למעלה, חלק א', עמ' 124.

5) עיין: Der leid. u. sterb. Messias, SS. 19—20.

6) עיין מבוא ל„סדר-אליהו", עמ' 9, הערה, עמ' 20 ועמ' 22, הערה. להשקפה זו מתקרבת זו של אַדאַלברט מרכס: „כדי לבאר את תורת שני המשיחים, צריך לשער, שהיו שתי מגילות-יוחסין של משיח, שהיו שייכות לזמנים או מקומות או בתי-מדרש שונים, ואחר-כך צֵרפו אותם ביחד" (Ein Samaritanisches Fragment, SS. 20-21).

דעה זו מתאמת ביותר לזו של לוי והאמבורגר; אלא שר"מ איש-שלום (וכן גם מֶרְכְּס) יש לו יתרון על שני אלה בַמֶה שלפי השקפתו לא הוכרז בר-כוכבא למשיח בן-יוסף בכוונה מכוונת כדי להציל את אמונת-המשיח שנתרופפה או את כבודו של ר' עקיבה. אבל פירכות אחדות, שעל-ידיהן נפרכה דעתם של לוי והאמבורגר, יכולות להיות מכוונות גם נגד דעתו של רמא"ש. מפח-הנפש אחר מפלת בר-כוכבא היה גדול ביותר, באופן שאין לצייר כלל, שהכירו במשיחותו אף לאחר מיתתו המשונה. והרי לאמונה כזו אין זכר בכל הספרות התלמודית והמדרשית. חוץ מזה, עדיין לא הוכח בשום הוכחה, שהיה לעשרת השבטים משיח משלהם. ר"מ איש-שלום הרי אינו מדבר על השומרונים ו„התאב" שלהם כלל וכלל. או, אפשר, כיוון להם במלים „שרידי מלכות-אפרים"? — אבל מפני-מה צריכה היתה אמונתם של יהודים-למחצה אלה להתחזק בישראל בימי בר-כוכבא דוקה, בעוד שאנו הרינו יודעים בבירור, שאז דוקה הגיעה השנאה בין היהודים ובין ה„כותים" עד מרום קצה? —[1]).

ויש להזכיר עוד שתי דעות חדשות על משיח בן יוסף:

הוגו גְרֶסמאן[2]) נסה למצוא משיח זה, שהוא בן-יוסף, בהורקנוס בן יוסף בן-טוביה, זה שאִבד עצמו לדעת בימי אנטיוכוס אֶפיפַאנס[3]). כמדומה לי, שזולת השם „בן יוסף" אין בינו ובין משיח בן-יוסף ולא כלום.

ווילהלם בוּסֶי[4]) חושב, שהחומר בשביל משיח בן דוד לקוח מן האגדה על אַלכסנדר מוקדון. ואולם הדמיון, שמצא בין המאורעות האגדותיים המשותפים ביניהם, אינו גדול והמאורעות האגדותיים עצמם צמחו רק בזמן מאוחר מאד, ולכל הפחות, ברובם באו ממקורות ערביים מאוחרים.

קודם שאַרצה את דעתי המיוחדת על שאלה מורכבת זו, רוצה אני לבחון ולבדוק את המקומות התלמודיים, שמדברים על משיח בן-יוסף ושמוצאם התַנָאִיִי ודאי הוא.

תנאית בלא ספק היא, קודם כל, ברייתא זו: „משיח בן דוד, שעתיד להגלות במהרה בימינו, אומר לו הקב"ה: שאל ממני דבר ואתן לך, שנאמר (תהלים, ב', ז'—ח'): ,אספרה אל חוק: ה' אמר אלי: בני אתה, אני היום ילדתיך; שאל ממני ואתנה גויים נחלתך'. וכיון שראה (משיח בן-דוד את) משיח בן־יוסף שנהרג[5]), אומר לפניו: רבונו של עולם! איני מבקש

---

1) גריץ־שפיר, II, 229, 246—247, 251. ועיין י. קלוזנר: „ספר ברוך בלשון כושית" („השלח", VIII, 1901, עמ' 242—243). על-ידי תשובה זו מופרכת גם דעתו של מֶרְכְּס. קודם זמנו של בר־כוכבא אין למצוא אפילו זכר למשיח שני (עיין להלן).

2) עיין: H. Gressmann, Die ammonitischen Tobiaden (Sitzungsberichte der Berliner Akademie, Juli 1921, XXXIX, 670 ff.).

3) עיין עליו ביחוד: י. קלוזנר, „מחברו של ספר־קוהלת" („השלח", 1924, XLII, 46—57).

4) עיין: Bousset-Gressmann, Die Religion d. Judentums im spät-hellen. Zeitalter. 1926, S. 231.

5) ווינשה (Die Leiden des Messias, SS. 64 – 65) החליף כאן בטעות את הנשוא בנושא ותרגם, שמשיח בן יוסף עצמו ראה, שהוא עתיד ליהרג, ומתרגום מוטעה זה הוציא מסקנות גדולות, שלסוף מוכרח היה לבטלן ביחד עם התרגום המוטעה.

ממך אלא חיים. אומר לו (הקב"ה): חיים? — עד שלא אמרת כבר נתנבא עליך דוד אביך, שנאמר (תהלים, כ"א, ה'): „חיים שאל ממך נתתה לו, אורך-ימים עולם ועד'"[1]).

כאן מדובר באמת על משיח בן-יוסף רק דרך אגב; ואולם מעניין הדבר ביותר, שכאן דוקה נחשבות מציאותו ומיתתו המשונה של משיח בן-יוסף לעובדה ידועה לכל.

המקום השני, שבא קודם ברייתא זו בלא הפסק, זו לשונו: „וספדה הארץ משפחות משפחות לבד: משפחת בית-דוד לבד ונשיהם לבד' וגו' (זכריה, י"ב, י"ב). הא הספידא מאי עבידתיה? (הספד זה מה ענינו?) — פליגי בה (חולקים בזה) רבי דוסא ורבנן, חד אמר: על משיח בן יוסף שנהרג, וחד אמר: על יצר-הרע שנהרג. בשלמא למאן דאמר משיח בן-יוסף — היינו דכתיב (שם, י"ב, י'): „והביטו אליו[2]) את אשר דקרו וספדו עליו כמספד על היחיד", וכו'[3]).

מקום זה אינו ברייתא. דבר זה אני מטעים בכל תוקף, שהרי לא העירו על זה לא קאשטילי ודרימונד ולא ווינשה ודאלמאן. כל סגנונו בכלל וגם לשונה הארמית של שאלת-הפתיחה אינם משאירים ספק בדבר, שלפנינו כאן מסורת אמוראית של דרשה תנאית. האמוראי מוסר-הדרשה כבר לא יָדע אפילו מי מן התנאים דורש את הכתוב בזכריה, י"ב, י"ב, על משיח בן-יוסף ומי מפרשו על יצר-הרע; והאמורא נסתייע בביטוי: „חד אמר... וחד אמר". וכך אין אנו יודעים, אם ר' דוסא הוא שדרש את הכתוב בזכריה על משיח בן יוסף, או הוא פירש אותו על יצר-הרע. יתכן מאד, שהפירוש המשיחי של כתוב זה בא מן התנאים המאוחרים („רבנן"). שיש יסוד להשערה זו מוכיח המקום המקביל למקום זה בירושלמי, שבו כתוב: „תרין אמורין (שני אמוראים חולקים בדבר): חד אמר: זה הספידו של משיח וחורנה (אחר) אמר: זה הספידו של יצר-הרע"[4]). כאן מביעים שני אמוראים אותן הדעות ממש, שהתלמוד הבבלי מיחס לר' דוסא ו„רבנן"; ולא עוד אלא שאפילו שמותיהם של האמוראים לא נזכרו כאן. קשה כאן ביותר למצוא אחיזה לקביעת-זמן אפילו אך קרובה-לאמת פחות או יותר. שהרי אפילו אם הייתי רוצה להחזיק, ככל החוקרים שקדמוני, בשם ר' דוסא הנתון בבבלי ולחשוב אותו לבעל הדרשה המשיחית על הכתוב בזכריה, עדיין לא יהא קל לנו לקבוע את זמנו של ר' דוסא זה. מצד אחד יוצא ממאמר תלמודי אחד, שר' דוסא היה זקן הרבה מר' יהושע בן חנניה, ר' אלעזר בן עזריה ור' עקיבה[5]); הוא שייך, איפוא, עוד לדורו של ר' יוחנן בן זכאי, שראה את בית-המקדש קודם חורבנו[6]). ומצד אחר קורא לו אחד מתלמידיו הצעירים של ר' עקיבה, ר' יהודה בן אילעי: „דורות האחרונים", בניגוד לבית-שמאי, שהוא קורא להם: „דורות

1) סוכה, נ"ב ע"א.
2) עיין למעלה, עמ' 316, הערה 4.
3) סוכה, שם.
4) ירושלמי, סוכה, פ"ה, ה"ב.
5) יבמות, ט"ז ע"א.
6) רא"ה ווייס, דור דור ודורשיו, I³, 173; ר"ז פראנקל, דרכי-המשנה, עמ' 74—75.

הראשונים"[1]. ר' דוסא חיה, איפוא, בזמן מאוחר הרבה לבית-שמאי, שעדיין היה קיים בימי ר' יהושע בן חנניה, תלמידו של ר' יוחנן בן זכאי[2]. ולסוף, בשני מקומות תלמודיים באו מחלָקות של ר' יהודה ור' דוסא[3], ובמקום אחר מוסר ר' דוסא הלכה בשם ר' יהודה[4]. על יסוד כל אלה חושבים ר' זכריה פראנקל[5] ור' בנימין זאב באכר[6], שהיו שני תנאים בשם ר' דוסא, והצעיר שבשניהם, שֶׁלו מיחס באכר את הדברים על „משיח בן יוסף (או „יצר הרע") שנהרג", חיה, לדעת באכר, בתקופה ראשונה שאחר גזירות-הדריינוס[7]. והן, לדעתי, קרוב לאמת, אף-על-פי שאפשר גם-כן, שר' דוסא שבמחלוקת על משיח בן-יוסף ויצר-הרע הוא האמורא ר' דוסא (אמורא ירושלמי מן הדור השלישי או הרביעי לאמוראים, במאה הרביעית לספה"נ)[8], ועל-כן יש בתלמוד ירושלמי במקום „ר' דוסא ורבנן" — „תרין אמורין", ו„רבנן" אף הם אמוראים הם כאן ולא תַנאים. על כל פנים, אפילו אם מאמר זה על משיח בן יוסף תנאיי הוא, אינו קדום כל-כך, כמו שחושב קאַשטילי[9].

ואולם אפילו אם ניַחם מאמר זה לר' דוסא בן הורכינס הזקן, עדיין לא נצטרך לחשוב את הציור ממשיח שני לציור, שקדם לגזירות-הדריינוס. שהרי כשראה ר' דוסא הזקן פעם אחת את ר' עקיבה, אמר לו: „אתה הוא עקיבה בן יוסף, ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו!"[10]. ר' דוסא חי עוד, איפוא, בימי הפריחה היותר גדולה של ר' עקיבה: שמו של ר' עקיבה „הלך מסוף העולם ועד סופו" אך בשעה שבִּקר והלהיב את היהודים בארצות היותר רחוקות, שיפעלו לטובת המרד של בר-כוכבא[11]. אם הגיע ר' דוסא לימים ההם, אז אין זה בגדר-הנמנע, שראה גם במפלתו המהירה של בר-כוכבא ובגזירות-הדריינוס שאחריה. המאמר על משיח בן-יוסף, אם באמת יָצא מפיו (מה שהוא, לדעתי, מוטל בספק גדול), עדיין יכול היה להאמר לאחר שנגזרו גזירות-הדריינוס.

אני מחזיק, איפוא, בהחלטה, שהברייתא והפיסקה, שקדמה לה בלא אמצעי, בדבר משיח בן-יוסף נאמרו אחר מפלת-ביתר. בזה תמימי-דעים הם, כמו שראינו, יעקב לוי, האמבורגר ור' מאיר איש-שלום. אף דאלמאן[12]) מסכים לדעתם בנקודה זו.

---

1) גיטין, פ"א ע"א (השווה: פראנקל, דרכי-המשנה, עמ' 75, הערה 3).

2) ר' יהושע מתווכח עוד עם תלמיד מבית-שמאי (חגיגה, כ"ב ע"ב). ועיין: דרכי-המשנה, עמ' 93—94.

3) יומא, י"ב ע"ב, ובבא קמא, מ"ט ע"א.

4) זבחים, פ"ח ע"ב (ואולם ב„דקדוקי-סופרים" חסרות המלות „משום רבי יהודה", עיין א. היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, לונדון תר"ע, ערך ר' דוסא, I, 323).

5) דרכי-המשנה, עמ' 75, הערה 5.

6) עיין: Agadah der Tannaiten, II, 389—390 (אגדות-התנאים, כרך ב', עמ' 84).

7) באכר, שם, עמ' 389 (ובעברית—עמ' 84).

8) א. היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, I, 324—325.

9) עיין: JL Messias sec. gli Ebrei, p. 227.

10) יבמות, ט"ז ע"א.

11) עיין למעלה, עמ' 253—254 וגם עמ' 305—307.

12) עיין: Der leidende u. sterbende Messias, S. 23.

נקודת-הזמן, ה„אימתי", קבועה וידועה היא. השאלה היא אך זו: האיך צמח הרעיון בדבר משיח-כפול ומפני-מה משיח שני זה הוא בן-יוסף דוקה?—

לי נראה, שהרעיון בדבר משיח כפול צמח ומוכרח היה לצמוח מתוך הציור בדבר האופי הכפול של המשיח היחיד והמיוחד מעיקרו. כבר רמזתי למעלה[1], שהמשיח הישראלי לא נצטייר מעולם כרוחני בלבד; זאת-אומרת: הוא לא הסתפק מעולם בשלטון רוחני טהור בלבד. אפילו אישיות עמקנית כל-כך במחשבתה ומוסרית בתכלית כפילון (ידידיה) האלכסנדרוני, אי-אפשר לה לצייר לעצמה משיח רוחני טהור. פילון אומר על המשיח: „כי יֵצא אדם, אומרת הנבואה (במדבר, כ"ד, ז'—על-פי תרגום-השבעים), שיתיצב במערכה וילחם ויכבוש עמים גדולים ומרובי-אוכלוסים, לאחר שהאלהים בכבודו ובעצמו ישלח את עזרתו לַקדושים. וזו ,העזרה' תהא: אומץ עשוי לבלי חת של הנפש וכח בלתי-מנוצח של הגוף, תכונות, שכל אחת מהן כשהיא לעצמה נוראה היא לאויבים וכשחוברו להן יחדיו אין דבר, שיתיצב בפניהן... כי שלש תכונות, שהן היותר גדולות ונותנות הן שלטון בלתי-מהורס, יש להם (להקדושים): קדושה ועצמה ומעשה-הטוב (σεμνότητα καὶ δεινότητα καὶ εὐεργεσίαν), שמהן הראשונה מולידה יראת-הכבוד, השניה—פחד והשלישית—אהבה. ואם הן מאוחדות בנפש בהרמוניה, הן יוצרות נתינים, שנשמעים למושלים"[2]. ובכן גם המעולים שבעם-ישראל מציירים לעצמם בתקופה הקדומה יותר של הרעיון המשיחי את המשיח בתור מלך איש-מלחמה. כמלך רגיל חייב המשיח להוליך את עמו המקובץ לקראת המלחמה האחרונה ולהביאו לידי נצחון על האויבים, שעִנו ולחצו את ישראל במרה, שלא עשו כן האויבים לשום אומה אחרת בעולם. כל זה טבעי הוא כל-כך בשביל ימי שלטון האשורים והבבליים, הפרסיים והרומיים, עד שאנו מוצאים רעיון זה על מלחמה משיחית גדולה ואחרונה אצל עמוס ויחזקאל הנביאים כמו אצל בעלי-התרגום. למטה נראה, שמלחמת גוג ומגוג כבר היא נוכרת בפי התַּנאים היותר קדומים. המשיח צריך, איפוא, להיות גבור-מלחמה במלוא-מובן-המלה.

ואולם לכל השקפה זו על המשיח, שיש לה גוַן מדיני עז, התנגד נגוד גמור הציור הרוּחָני והנשען על ישעיה, י"א, ועל זכריה, י"ב, ט', שעל-פיו יש רק משיח רוחני ומוסרי, שהוא נקי מעוונות, מלא חכמה וטוב-לב ויראת-ה', עניו וצנוע בכל מעשיו וקדוש וטהור בכל דרכיו. תמונה זו של משיח רוחני-טהור היתה מרחפת לא רק לפני עיני-דמיונם של הנביאים, אלא גם לפני מחבריהם של „תהילות-שלמה" ושל „עזרא ד'" וגם לפני גדולי-התנאים, שבמוסריותם הנשגבה ובחסידותם הנעלה התרוממו עד לגובה מוסרי, שמעליה נראה כל ענין מדיני כטפל ומלחמה והתגוששות — כרָעה רבה. ואיך יכלו כל „ענוי-ארץ" אלה לראות במשיח האלוהי מתנקם ושופך-דם, גבור-מלחמה פשוט, שינצח את אויביו בכלי-זיין קטלניים,—

---

1) עיין למעלה, עמ' 8—10; 249—252.

2) עיין: Philo, De praemiis et poenis, c 16 § 97. השווה: Schürer, Geschichte, II 4, 601—603; Hühn, Die messianischen Weissagungen etc., 1, 99–100.

הם, שכלי-הזיין כשהם לעצמם כבר היו בעיניהם „גנאי" לאדם! [1])... הניגוד הפנימי בין המשיח המדיני להרוחני כבר היה גלום במושג היהודי של המשיח. ואולם כל עוד היה המוֹמנט המדיני שליט בהרגשה ובמחשבה העבריות, ז. א. מחורבן בית שני ועד מפלת-ביתר [2]), לא היה ניגוד זה מורגש כל-כך. העם האומלל, משולל-החירות, הנרדף והמעונה עד מות על-ידי הרומיים, שאף נקם מאויביו ועמידה מדינית ברשות-עצמו. וכך בא הדבר, שר׳ עקיבה יכול היה להתחבר למשיח מדיני טהור, שלא הצטיין בשום דבר רוחני, והתמכר לו, לבר-כוכבא, בכל חום נפשו הגדולה. רק אחר הָאַכְזָבָה הַמְדַכְדֶּכֶת, שבאה עם מפלת-ביתר ומיתתם המשונה גם של בר-כוכבא וגם של ר׳ עקיבה, רק לאחר שהתקוה המדינית לגאולה על-ידי מלחמה וכלי-זיין הופחתה על-ידי המאורעות ההיסטוריים עצמם,—אז רק אז הורגש הניגוד המתואר למעלה בכל כָּבדו. כי המומנט הרוחני והדתי-המסתורי באמונת-המשיח בהכרח היתה ידו על העליונה. ואז נתעוררה השאלה: היתכן, שחרב וקשת, שאפשר היה להן גם להרוג את המשיח כמו שאירע לבר-כוכבא, משיחו של ר׳ עקיבה, יהיו כלי למעשהו של משיח-ה׳, עד שהוא, הקדוש והבָּחִיר, שֶׁשמו קדם לבריאת-העולם [3]), יוכרח להשתמש בכחם של כלי-הזיין כשר-צבא פשוט מעובדי-האלילים?—

וקרוב היה הרעיון: האופי הכפול של המשיח צריך לֵיהָפך למשיח כפול. זה נעשה על-ידי מה שמסרו למשיח שני את עריכת-המלחמה בשלמותה. ולפיכך אין משיח שני זה אלא משיח לוחם ונקרא בספרות המדרשית המאוחרת לעתים יותר תכופות בשם „משוח־מלחמה" [4]). דאלמאַן מעיר בצדק: „כל מפעלו של משיח בן-יוסף אין לו כמעט שום ערך אחר זולת ערך מדיני" [5]).

ואולם, לאחר שנעשה משיח שני דבר שבהכרח, אי-אפשר היה לו לבוא משום שבט אחר זולת משבט-יוסף. המשיח הראשון הוא בן-דוד, ובכן מבני-יהודה. מה יהא, איפוא, המשיח השני, אם לא בן-יוסף או בן-אפרים? — אין כאן צורך כלל לחשוב על השאֵלה מעשרת-השבטים (ר׳ מאיר איש-שלום) או מן השומרונים (בֶּרטולט)—אף-על-פי שאפשרות של השאֵלה כזו מאלה האחרונים—לאחר שהיה צורך פנימי בדבר—אין להכחיש, שהרי לומדים אנו מדעת רק מאוהבינו, אבל שלא מדעת—גם מאויבינו; ואין גם לחשוב על השאיפה לעשות נחת-רוח לעשרת־השבטים, שהיו אובדים ונדחים בארצות רחוקות (קאַשטילי). אם רק מכירים בנחיצותו של משיח שני, אי-אפשר לציירו באופן אחר כלל וכלל: אך שני שבטים שליטים היו בישראל, ואם „הגואל הגדול", כמו שנקרא משיח בן-דוד במקום

---

1) משנה, שבת, פ״ו, מ״ד. בפרטות על זה—בראש הפרק הבא, למטה, עמ׳ 326.

2) עיין למעלה, עמ׳ 249—254; 276—278.

3) עיין למעלה, עמ׳ 297—298.

4) בפרטות מדבר על זה Levy, Neuhebräisches Wörterbuch, III, 270b—271a. שם הביא גם את המקומות היותר חשובים שבספרות המדרשית על „משוח-מלחמה". השווה: דאלמאן, עמ׳ 6—7.

5) עיין: Der leidende u. sterbende Messias, S. 23

אחד [1]), בא משבט יהודה, מוכרח חברו הקטן ממנו להיות „בן-יוסף", כלומר, משבט-אפרים [2]).

וכמו-כן לא קשב לבאר, מפני-מה משיח שני זה נהרג. מאמר תלמודי קדום אומר: „אפשר לשני מלכים, שישתמשו בכתר אחד?" [3]); ובכן אף כתרו של מלך-המשיח אינו יכול להתחלק. ומובן מאליו, שהקטן צריך לפַנות מקום לגדול ממנו. אבל קרוב לוודאי שבנקודה זו דוקה נעשה מות-הגבורים של בר-כוכבא במלחמתו עם שונאי-ישראל, לאחר שהיה זמן ידוע מנצח ומלך, גֹרם וסמל להציור ממשיח משבט-יוסף, שמתחילה הוא מנצח ואחר-כך הוא נופל במלחמה. לא שבר-כוכבא עצמו נחשב בזמן מן הזמנים למשיח בן-יוסף, כמו שחושבים לוי, האמבורגֶר, ובמקצת גם ר' מאיר איש-שלום: לָכֵן אין לנו שום הוכחות. אבל אין זה מן הנמנע, שהמאורעות בימי בר-כוכבא עשו רושם עצום על כל היהודים, וביחוד על התַּנאים מבית-מדרשו של ר' עקיבה (והרי החלק הגדול של גדולי-התנאים בימים שאחר גזירות-הדריינוס היו מבית-מדרש זה), באופן שציוריהם המשיחיים הושפעו ממאורע מדכא זה, אמנם, בלא שנצטרך לחשוב, שהמאורעות הובאו ביחס וקשר עם הציורים המשיחיים מדעת ובכוונה.

המקומות התנאיים, שמדובר בהם על משיח בן-יוסף, מועטים ודלים הם כל-כך, עד שאנו יכולים לקבוע על-פיהם רק את מיתתו המשונה של משיח זה. היכן ואימתי יהא דבר זה ומה יעשה משיח בן-יוסף בכלל — לא נאמר בהם. ואולם עוד בתרגום הקדום פחות או יותר[4]) הוטעם בפירוש, שמשיח בן-אפרים ינצח באחרית-הימים את גוג, האויב האדיר של ישראל. בספרות שאחר תקופת-התנאים מצויה השקפה זו הרבה[5]). רמז, שהמלחמות לימות-המשיח תֵעָרכנה לא על-ידי משיח בן-דוד עצמו, אלא על ידי משיח שיקדם לו, כבר נמצא בברייתא המובאה למעלה[6]) של ר' שמעון בן יוחי: „בשביעית (בשנה שביעית של ה„שבוע", שבן-דוד בא בו") מלחמות, במוצאי-שביעית בן-דוד בא". משיח בן-דוד בא, איפוא, אחר המלחמות. כמו-כן יוצא מתוך מקום אחר, שכבר הבאתי גם אותו למעלה[7]),

---

1) במד"ר, ראש פי"ד.

2) השווה „משָׁל שני העצים" של יחזקאל (ל"ז, ט"ו—כ"ב), שבו בא לעומת „עץ-יהודה" — „עץ-יוסף, אשר ביד אפרים ושבטי-ישראל חבריו". ועיין גם־כן: Merx, Ein samarit. Fragment, SS. 20—22.

3) חולין, ס' ע"ב.

4) התרגום המיוחס ליונתן, שמות מ', י"א (עיין גם-כן: מ', ב'); תרגום ירושלמי, במדבר, י"א, כ"ג (עיין שם גם תרגום־יונתן).

5) במדרשים המאוחרים ביותר (מדרש ויושע, ספר זרובבל, נסתרות ר' שמעון בן יוחאי, אותות המשיח — עיין מדרשים קטנים, הוצאת ש. אסף, אודיסה תרע"ט, ו„אוצר מדרשים" לרי"ד איזנשטיין, שני כרכים, ניו־יורק תרע"ה), נלחם משיח בן־יוסף (או בן־אפרים — נחמיה בן חושיאל שמו) לא בגוג ומגוג (שאוהו מנצח משיח בן דוד), אלא בארמילוס, שהוא ה„אנטיכריסטוס" ושמתוך שאינו נזכר בספרות התנאים כלל, אין אני עוסק בו כאן.

6) עיין למעלה. עמ' 286.

7) עיין למעלה, עמ' 270—271.

שימות-המשיח בעצם באים אחר „מלחמות-תנינים" ואחר מלחמת גוג-ומגוג. המפקד צבא-מלחמה בקרבות הגדולים הללו יכול להיות אך ורק משיח בן-יוסף.

ועל-ידי כך אפשר לתרץ בנקל את הסתירות שבספרות התלמודית בנוגע למלחמת גוג ומגוג: אם היא באה בתחילת ימות-המשיח או בסופם[1]. המלחמה בגוג ומגוג באה לאחר שהתחילו ימות-המשיח; שהרי משיח בן-יוסף, הראשון בזמן והאחרון במעלה שבין שני המשיחים, כבר מצוי הוא בשעת מלחמה זו. ואולם את מרום-גבהם משיגים ימות-המשיח רק אחר מלחמת גוג ומגוג, כשמופיע משיח בן-דוד בכל הדרו.

מה שנוגע למלחמת גוג ומגוג עצמה, יש להעיר, שכבר נזכרה בספרות התנאית היותר קדומה. גוג ומגוג (במקום „גוג ארץ המגוג" שביחזקאל, ל"ח, ב') ממלאים בתלמוד תפקיד של אנטי-משיח קבוצי[2]. כבר היתה לי הזדמנות להביא את שני המקומות הבאים זה אחר זה במכילתא, שבהם אומר התנא שקודם גזירות-הדריינוס, ר' אליעזר בן הורקנוס, שאם יזכה ישראל „לשמור את השבת, ינצל מיומו של גוג ומגוג"[3]. קודם לגזירות-הדריינוס נראה לי גם מקום זה: „,לא מאסתים' (ויקרא, כ"ו, מ"ד) — בימי-אספסיינוס, ,ולא געלתים' — בימי-יוון, ,לכלותם להפר בריתי אתם' — בימי המן, ,אני ה' אלהיכם' — בימי גוג"[4]. גזירות-הדריינוס לא נזכרו כאן בפירוש.—מי ילחם מלחמה זו בגוג לא נאמר כאן ואף לא במאמרים שאחר גזירות-הדריינוס ממין זה. מקומות אלה מרמזים, כנראה, שהאלהים בכבודו ובעצמו יערוך מלחמות אלו: „ארבע הופעות הן: ראשונה במצרים, שנאמר (תהילים, פ', ב'): ,רועה ישראל האזינה, נוהג כצאן יוסף, יושב הכרובים הופיעה'; שניה בשעת מתן-תורה, שנאמר (דברים, ל"ג, ב'): ,הופיע מהר פארן'; שלישית לימות גוג ומגוג, שנאמר (תהילים, צ"ד, א'): ,אל-נקמות ה', אל-נקמות הופיע'; רביעית לימות-המשיח (בן-דוד), שנאמר (שם, נ', ב'): ,מציון מכלל יופי אלהים יופיע'"[5]. ובריתא אחרת אומרת: „עשר ירידות ירדה שכינה על העולם וכו', ואחת שעתידה להיות (נ"א „שעתיד לירד") בימי גוג ומגוג, שנאמר (זכריה, י"ד, ד'): ,ועמדו רגליו ביום ההוא על הר-הזיתים'"[6]. ואף אליהו הנביא מופיע בימי גוג ומגוג[7]; אך אין לדעת לשם מה. אפשר להחליט בבטחה ידועה, שבימים שקודם גזירות-הדריינוס חשבו, שמשיח בן-דוד ילחם בסיועה של השכינה באויבי-ישראל וינצחם;

---

1) עיין: F. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie, SS. 369—371.

2) עיין: M. Friedländer, Der Antichrist, SS. 171—173.

3) עיין למעלה, ראש עמ' 290, ושם הובא גם מאמר דומה לזה של חצי־התנא בר-קפרא.

4) ספרא, בחוקותי, פ"ב (הוצאת רא"ה וויס, קי"ב ע"ב). מקום זה נראה לי קדום, שהרי בסגילה, י"א ע"א, בא בהרחבת-דברים ובתוספות-באור בתור ברייתא.

5) ספרי, דברים, סי' שמ"ג (הוצאת רמא"ש, קמ"ג ע"א).

6) אבות של ר' נתן, נ"א, פל"ד, הוצאת שכטר, עמ' 102, והערה ל"ב (השווה: נ"ב, פל"ז, שם, עמ' מ"ם).

7) סדר־עולם רבה, פי"ז.

אבל בימים שאחר גזירות-הדריינוס יָחסו את המלחמה למשיח בן יוסף, שאחר נצחון גדול, אבל לא מכריע, מוכרח הוא לֵיהָרג: הנצחון האחרון והמכריע, שהאלהים בכבודו ובעצמו יגרום לו, יכתיר רק את משיח בן-דוד, את המלך היחיד והמיוחד מבית-דוד.

פרטים מעניינים על המלחמה לימות-המשיח כבר מצויים הם בספרות התנאית. בתקופה שאחר התנאים משתזר ומתרקם כל הנוגע לזו ברחבות ובשלל צבעי-הדמיון, אבל על-ידי כך הולכת לאִבּוּד המקוריות של המסורת העתיקה. השקפה תַנאית קדומה בערך ורוֹוַחַת היתה, שאלהים כבר הראה למשה את מפלת גוג ומגוג [1]). על מלחמת גוג ומגוג כבר נבאו, לדעתו של ר' נחמיה [2]), תלמיד צעיר של ר' עקיבה, אלדד ומידד המתנבאים במחנה (במדבר, ט', כ"ו), שנאמר (יחזקאל, ל"ח, י"ז): „כה אמר ה' אלהים: האתה הוא אשר דברתי בימים קדמונים ביד עבדַי נביאי-ישראל הנבאים בימים ההם שָׁנים להביא אותך עליהם' וגו': אל תקרא „שָׁנים' אלא „שְׁנַיִם'; ואיזו הן שנים, שנתנבאו בפרק אחד נבואה אחת? — הוי אומר: אלדד ומידד" [3]). תלמיד אחר של ר' עקיבה, ר' שמעון בן יוחי, מַשְׁוֶה את מלחמת גוג ומגוג להצרות היותר גדולות, שאפשר להן לבוא על אדם: „קשה תרבות רעה [4]) בתוך ביתו של אדם יותר ממלחמת גוג ומגוג, שנאמר (תהילים, ג', א'): „מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו', וכתיב בתריה (וכתוב אחריו — שם, שם, ד'): „ה', מה רבו צרי, רבים קמים עלי'; ואילו לגבי מלחמת גוג ומגוג כתיב (שם, ב', א'): „למה רגשו גויים ולאומים יהגו ריק'; ואילו „מה רבו צרי' לא כתיב" [5]). וזהי אפילו לא מסורת של בית-המדרש, אלא היא דרשה מקרית, עשויה לצורך ידוע (ad hoc). ולעומת זה מיוסדים על מסורת קדומה: ראשית, מאמרו של ר' עקיבה, שנתקבל אף לתוך המשנה, ש„משפט גוג ומגוג לעתיד לבוא שנים-עשר חוֹדש" [6]); שנית, המסורת הנסמכת על כתוב, שעתידין גוג וכל המונו לעלות ולנפול בבקעת-יריחו" [7]). ואולם האויבים הרבים והעצומים

---

1) מכילתא, מסכת עמלק, פ"ב (הוצאת מא"ש, נ"ה ע"ב ונ"ו ע"א); ספרי, דברים, סי' שנ"ז (הוצאת מא"ש, קמ"ט, ראש ע"ב).

2) כך יש, כנראה, לקרוא במקום „ר' נחמן" (עיין Bacher, Agadah der Tannaiten, II, 235, Anm. 3 = אגדות־התנאים כרך ב', חלק א', עמ' 162, והערה 43 בעמ' 165). חילופי „נחמיה" ב„נחמן" מצויים הם הרבה, למשל: סנהדרין, י"ב ע"א; ויק"ר, סוף פי"ח; דב"ר, ראש פ"ה; פסיק"ר, סוף פ"ג.

3) סנהדרין, י"ז ע"א. השווה: תרגום ירושלמי, במדבר, י"א, כ"ו; במד"ר, פט"ו; תנחומא, בהעלותך, י"ב; תנחומא, הוצאת בובר, בהעלותך, כ"ב, דף כ"ט.

4) כלומר, ילד בלתי-מחונך, בן, שתרבותו רעה. עיין במִלונו של לוי, IV, 667a.

5) ברכות, ז' ע"ב.

6) עדויות, פ"ב, מ"ו. מסקנתו של שירר (II [4], 622, וגם הערה 35) מתוך משנה זו, שגוג ומגוג יופיע „רק לאחר שתעבור מלכות-המשיח בתור התגלות אחרונה של הכחות הנלחמים באלהים", איננה מיוסדת בדבריה של משנה זו, שהרי המלים „לעתיד לבוא", שבאו כאן, פירושן „ימות-המשיח" בפשיטות, כמו שהוכחתי למעלה, עמ' 254; ובפרט שבהוצאות עתיקות של המשנה לא באה מלת „לבוא" כלל (עיין „דקדוקי סופרים", X, לעדויות, שם).

7) מכילתא, מסכתא עמלק, פ"ב (הוצאת מא"ש, נ"ה ע"ב וניו ע"א); ספרי, דברים, סי' שנ"ז (הוצאת מא"ש, קמ"ט ראש ע"ב). במכילתא קדמה למאמר זה מלה „ולמדנו" (ובספרי — „מלמד"): ובכן יש כאן מסורת יותר קדומה.

הללו ישילו קודם מפלתם אימה גדולה כל-כך על בני-ישראל החוזרים מתפוצת-הגולה, שבני-ישראל, לאחר שינצלו מאויבים אלה, אף לא יזכרו עוד את הגאולה משעבוד-מצרים: הגאולה מידי גוג ומגוג „וכל המונו" תהא נראית להם יותר נפלאה. דבר זה מפרש ר' שמעון בן יוחי, שכבר הבאתי כמה וכמה ממאמריו המשיחיים, על-ידי משל נאה: „למה הדבר דומה? — לאחר, שהיה מהלך בדרך ופגע בו זאב. ניצל — היה מספר מעשה-זאב. פגע בו ארי וניצל הימנו — הניח מעשה-זאב והיה מספר מעשה-ארי". כך אף ישראל: לאחר שינצל מן המלחמות האיומות בגוג ומגוג, לא עוד יזכור את גאולתו מסבלות-מצרים, אלא את הִנָּצְלוּתוֹ מן החבלים הנוראים של המלחמות האחרונות[1]. כי הצרות, שתבואנה על ישראל על-ידי המלחמות המשיחיות, תהיינה נוראות כל-כך, עד שהתלמוד מַשְׁוֶה אותן, כמו שכבר ראינו למעלה[2], אל „חבלו של משיח", שאפשר, הצרות הללו תהיינה רק חלק ממנו —.

מי יעמוד בראש במלחמות הללו בתור מצביאָם של בני־ישראל לא נתפרש, כאמור, בספרות התנאית האמתית (זולת בתרגום המיוחס ליונתן, לערך משנת 300 לספה"נ, ובתרגום ירושלמי המאוחר ממנו — לערך משנת 650 לספה"נ). המסורת הקדומה מפקפקת היתה בין ההשקפה, שהאלהים הוא המנצח של גוג ומגוג, ובין זו, שמשיח בן-דוד הוא המנצח, והמסורת המאוחרת — בין משיח בן-דוד ובין משיח בן-יוסף, שהרי — ודבר זה צריך הטעמה יתרה — האמונה במשיח בן-יוסף לא היתה חלקם של כל חכמי-ישראל כלל וכלל והיתה רוֹוַחַת באומה הרבה פחות מן האמונה במשיח בן-דוד[3]. אמונה זו צמחה מתוך הניגוד הפנימי שבין „גואל" ובין „מלך", ואלה, שראו באלהים עצמו את המפקד צבא-מלחמה, או שהתהום שבין „גאולה" ו„צבא" (Heilsarmee בזמננו — שני הפכים בנושא אחד) עדיין לא היתה פתוחה לפני הכרתם, אפשר היה להם להתקיים גם בלא המשיח הלוחם והנהרג. דבר זה אפשר היה להם בקלות יתרה לאחר שהתַּנָּאים לא הפריזו בשבחו, ובכלל, לא יִחסו לו שום תארים יוצאים מן הכלל. הוא אך ורק גבור גדול ויקר-רוח, שהולך למות לטובת עמו ונהרג על שדה-הקרב כבר-כוכבא. וגבור כזה לא היה יכול להיות אידיאל גדול לעם, שאחר מפלת-ביתר לא למד עוד מלחמה ונתרחק מן החיים המדיניים. ולפיכך אי-אפשר היה למשיח בן-יוסף לתפוס לאורך-ימים מקום שוה על-יד משיח בן-דוד המשובח והמפואר, ש„יַכֶּה ארץ בשבט-פיו וברוח-שפתיו ימית רשע". רק מאורעות-דמים כמלחמות הערביים במאות השביעית והשמינית ומסעי-הצלב במאה הי"ב אפשר היה להם להחיות ולעַלות את האמונה במשיח שני. בזמנים יותר שקטים אין משיח זה תופס ביהדות מקום חשוב.

---

1) השווה מכילתא, מסכת פיסחא, פט"ז (הוצאת מא"ש, י"ט, ראש ע"א) אל בבלי ברכות, י"ג ע"א, ששם בא משל זה עצמו, שנוספה בו סכנה שלישית—פגיעה של נחש (וכך הוא גם בירושלמי, ברכות, סוף פ"א), בתור „תני רב יוסף", ובכן במדה ידועה בתור ברייתא, אף אם ברייתא מאוחרת.

2) עיין למעלה, עמ' 282—286.

3) עיין: Dalman, Der leidende u. sterbende Messias, S. 24.

י.
יְמוֹת־הַמָּשִׁיחַ וְאוֹתוֹת־הַמָּשִׁיחַ.

אחר השמדת האויבים האחרונים של ישראל מתחילים ימות-המשיח או מלכות-המשיח (מלכות-שמים, מלכות-שדי) בעצם. המצב המדיני של מלכות זו הוא מזהיר. שאר העמים והממלכות עדיין הם מתקיימים, אבל שום אומה ושום מלכות אין לה עוד שום שלטון על ישראל[1]. כי השעבוד והמלחמה פוסקים לגמרם. כך דעתם של רוב התנאים[2]. ואולם בתקופה שקודם גזירות-הדריינוס, בשעה שהמוֹמֶנט המדיני עדיין היה תופס מקום חשוב בחייה של האומה הישראלית, נמצא תנא אחד ומיוחד, שהיתה לו בנידון זה השקפה אחרת לגמרה. המחלוקת הנוגעת בענין זה היא מעניינת מאד, שהרי כבר נתקבלה לתוך המשנה ונתפרשה בברייתא. במשנה[3] אנו קוראים: לא יֵצא האיש (בשבת) לא בסייף ולא בקשת ולא בתרים (במגן-*θυρεός*) ולא באַלה ולא ברומח, ואם יָצא חייב חטאת. ר' אליעזר (בן הורקנוס) אומר: תכשיטין הן לו (ובתכשיטין מותר לצאת בשבת). וחכמים אומרים: אינן אלא לגנאי, שנאמר (ישעיה, ב', ד'): „וכתתו חרבותם לאִתים וחניתותיהם למזמרות, לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה'". ועל משנה זו באה ברייתא: „אמרו (חכמים) לו, לר' אליעזר: וכי מאחר שתכשיטין הן מפני-מה הן בטלין לימות-המשיח? — אמר להן: לפי שאינן צריכין, שנאמר (ישעיה, שם): ,לא ישא גוי אל גוי חרב' וגו'. איכא דאמרי (יש אומרים): „אמרו לו, לר' אליעזר: וכי מאחר שתכשיטין הן מפני-מה הן בטלין לימות-המשיח? — אמר להן: אף לימות-המשיח אינן בטלין"[4]. דעת-יחיד זו מתבארת גם על-ידי רוחה המדינית והלוחמת של התקופה, שקדמה לגזירות-הדריינוס, וגם על-ידי האופי הלוחם, העז והבלתי-משלים והנטיה המיוחדת והמחמרת של תנא זה, שדעותיו היה נדחות כמעט תמיד על-ידי שאר התנאים[5] ושהחליט בקשי-לבו, שאם ישראל אינו עושה תשובה אינו נגאל[6].

---

1) מגילה, י"א ע"א (ברייתא), והמקום המובא בפרק הקודם מן הספרא, בחוקותי, פ"ב (הוצאת וויס, קי"ב ע"א). וכמו-כן ספרי, דברים, סי' שמ"ז (הוצאת מא"ש, קל"ח ע"א).

2) השווה: ספרא, בחוקותי, פ"ב (הוצאת וויס, קי"א ע"א).

3) שבת, פ"ו, מ"ד.

4) שבת, ס"ג ע"א. הנוסח של „איכא דאמרי" נראית לי נכונת יותר מפני שהיא מתאֶמת לרוחו ולכל נטיותיו של ר' אליעזר.

5) עיין: אחד-העם, על פרשת דרכים, הוצאה שניה, ברלין תרס"ו, I, 111—112 (ביחוד הערה ב' לעמ' 112).

6) עיין למעלה, עמ' 275.

ר׳ ישמעאל בנו של ר׳ יוסי, תלמיד צעיר של ר׳ עקיבה, מוסר בשם אביו מסורת משיחית מעניינת מאד: „עתידה מצרים, שתביא דורון (מתנה — δῶρον) למשיח. כסבור (המשיח): אינו מקבל מהם. אמר (צ״ל אומר) לו הקדוש ברוך הוא: קבל מהם, אכסניא עשו לבנַי במצרים. מיד ,יאתיו חשמנים מני מצרים׳ (תהילים, ס״ח, ל״ב). נשאו (צ״ל נשאה) כוש קל-וחומר בעצמן (צ״ל בעצמה): ומה הללו (המצריים), שנשתעבדו בהן (בבני-ישראל), כך, אני, שלא נשתעבדתי בהן, לא כל שכן ?— אמר לו הקב״ה: קבל מהם. מיד ,כוש תריץ ידיו[1] לאלהים׳ (שם, שם). נשאה מלכות-הרשעה[2] קל וחומר בעצמה: ומה הללו (מצרים וכוש), שאין [הן] אחיהן, כך, אנו, שאנו אחיהן[3], לא כל שכן ? — אומר לו הקב״ה לגבריאל: ,גער חית-קנה׳ (תהלים, שם, ל״א)—געור חיה וקְנֵה[4] לך עֵדה (את עדת-ישראל). דבר אחר: גער חית-קנה—שדָרה בין הקנים[5], דכתיב (שם, פ׳, י״ד): ,יכרסמנה חזיר מיער[6] וזיז-שדי ירענה׳״[7]. העמים והממלכות הזרים יתקיימו, איפוא, גם לימות-המשיח, אף אם, לדעתו של ר׳ יוסי זה עצמו, יתגיירו לרצונם[8]; אלא שישתדלו לפייס את מלך-המשיח על-ידי מלאכויות מכובדות ועל-ידי מתנות יקרות. המשיח יהא נוח וטוב לכל העמים. הוא ידחה רק את הרומיים, שבזמנו של ר׳ יוסי דוקה, מיד אחר מפלת-ביתר, הקימו בשערי-ירושלם חזיר מפוסל-שיש, כדי להקניט את היהודים, ועשו „חזיר מיער״ סמל שלטונם ביהודה. הגון המדיני של מלכות-המשיח עדיין לא נִטַשטש לגמרו, שהרי אף לאחר-זמן לא בטל לגמרו בהכרתם של התנאים.

בציור זה של ימות-המשיח, שנמסר מפיו של רבי יוסי, מקושר קשר מהודק מאמר זה של בן-דורו, ר׳ שמעון בן-גמליאל השני: „עתידה ירושלם, שיתקבצו בתוכה כל האומות וכל הממלכות, שנאמר (ירמיהו, ג׳, י״ז): ,ונקוו אליה כל הגויים לשם ה׳׳״[9].

---

1) „ידיו״ באה כאן, ודאי, כמו בדברים, ל״ב, ל״ו, במובן של „כחות״ או „גבורים״.

2) בהוצאות-התלמוד הרגילות „מלכות-ישמעאל״, ודאי, מתוך יראת-הצנזורה; ואפשר, שאף „מלכות-הרשעה״ באה במקום מלכות „אדום״ או מלכות „רומי״ מטעם זה: כדי שלא לכנות את המלכות בשמה.

3) לפי הנוסחה התלמודית הרגילה: „אדום״ במקום „רומי״ ו„עשיו״ במקום „אדום״; ו„הלוא אח עשיו ליעקב״ (מלאכי, א׳, ב׳).

4) „קָנֶה״ נדרש כאן כמו „קְנֵה״.

5) כנוי לרומי (השווה שמות-רבה, פל״ה), שבא בוודאי מן האגדה על התהוותה של רומי מתוך שנעץ גבריאל „קנה בים״ (סנהדרין, כ״א ע״ב).

6) רומי היא „חזיר מיער״ מפני שחקקה אחר מפלת בר-כוכבא על אחד משערי-ירושלים צורת-חזיר: Sus scalptus in marmore significans Romanae potestatis subjacere Judaeos (Hieronymus, ap. Eusebius, Chron., II, 169. ובזמננו נמצא בירושלים מטבע רומי ועליו צורת-חזיר-מיער. ועיין מה שכתב על זה ר״נ קרוכמאל, מורה נבוכי-הזמן, שער י״ג (כתבי-רנ״ק, הוצאת ראבידוביץ, ברלין תרפ״ד, עמ׳ ר״ג).

7) פסחים, קי״ח ע״ב; שמו״ר, פל״ה.

8) עיין למעלה, עמ׳ 310.

9) אבות של רבי נתן, נ״א, סוף פל״ה (הוצאת שכטר, עמ׳ 106).

ולפיכך צריך שתתגדל ותתרחב ירושלם עד מאד. ולא רק ירושלם בלבד, אלא כל ארץ-ישראל. דבר זה כבר החליט תַּנָא קדום, שאמנם, היה תלמידו של רבי אליעזר בן הורקנוס[1], ובכן התחילה משנתו בדור שקודם גזירות-הדריינוס, אבל דברי-האגדה שלו ברובם שייכים הם לדור שאחר הגזירות, שהרי אנו מוצאים מחלָקות בדברי-אגדה בינו ובין ר׳ יהודה, תלמידו הצעיר של ר׳ עקיבה. תנא זה הוא ר׳ יוסי בן דורמסקית[2]. ומאמרו המשיחי הוא: „עתידה ארץ-ישראל[3]) להיות מרחבת ועולה מכל צדדיה כתאנה זו, שקְצָרה מלמטה [ורחבה מלמעלה], ושערי ירושלים עתידים להיות מגיעים עד דמשק, וכן הוא אומר (שה״ש, ז׳, ה׳): ,אפך כמגדל הלבנון, צופה פני דמשק׳; וגלויות באות וחונות בתוכה, שנאמר (זכריה, ט׳, א׳): ,ודמשק מנוחתו׳, ואומר (ישעיה, ב׳, ב׳): ,והיה באחרית-הימים נכון יהיה הר בית-ה׳ בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגויים׳; ואומר (שם, שם, ג׳): ,והלכו עמים רבים ואמרו: לכו ונעלה אל הר-ה׳, אל בית אלהי-יעקב, ויורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו, כי מציון תורה ודבר-ה׳ מירושלים!׳״[4]).

מאמר זה, למרות מה שהוא מטעים את גדולתו הרוחנית של ישראל בימי שלטון-המשיח (ומכאן–הציטאטים הארוכים מישעיה), כבר הוא שייך, על-ידי מה שהוא מפליג עד לאין שעור את רחבותה של ארץ-ישראל וביחוד את גודל-שטחה של ירושלים, לאותם המאמרים התנאיים, שחולמים חלומות דמיוניים ומופרזים על האושר הארצי לימות-המשיח.

וכך מוליך אותנו מאמר זה בדרך ישרה אל מה שנקרא בשם „אותות-המשיח״.

„אותות־המשיח״ (שם, שאינו מצוי בספרות התנאית) אינם הנסים והנפלאות, שיעשה המשיח עצמו, אלא (כמו „חבלו של משיח״ ו„שופרו של משיח״) פלאי ימות-המשיח, שיעשה האלהים. כי המשיח — ודבר זה ראוי לתשומת-לב מרובה! — אינו נזכר בספרות התנאית בשום מקום בתור עושה-נפלאות, שמלאכתו בכך (ex professo). — „אותות-המשיח״ הללו דומים גם לציורים הישראליים מברכותיהם של ימות-המשיח, שאנו מוצאים בספר-חנוך, בחזון הסיבו׳לות הקדומות, וביחוד בגליון־ברוך הסורי ובספר עזרא הרביעי, וגם לציורים הנוצריים הקדומים ממלכות-אלף-השנה (היליאסמוס); ולפיכך יש לשער מראש, שהם מצויים עוד בספרות התנאית הקדומה. ואמנם, מסורת זו על ציורים משיחיים, שנמסרה מפיו של הנשיא ר׳ גמליאל השני, בן-דורו הצעיר של ר׳ יוחנן בן-זכאי, שראו הוא ותלמידו עוד את הבית השני קודם חורבנו, יש לה דמיון מרובה עם התיאורים הנפלאים של גליון-ברוך[5]) מצד אחד ושל פַּפִּיַּס[6]), אחד מראשוני הכנסיה הנוצרית, מצד שני: „יתיב (ישב) רבן

---

1) עיין: באכר - רבינוביץ, אגדות־התנאים, I, 2, 113.

2) עיין על תנא זה למעלה, עמ׳ 299.

3) במקום „ארץ-ישראל״ יש בכתב־יד אחד „ירושלים״; אבל אז תהא מלת „ירושלים״ במשפט שאחר זה („ושערי־ירושלים״) כפל-לשון.

4) ספרי, דברים, סוף סי׳ א׳ (הוצאת מא״ש, סיה ע״א).

5) ברוך הסורי, כ״ט, ה׳–ח׳. עיין למעלה, חלק ב׳, עמ׳ 212—214.

6) דבריו מובאים בספרו של Jrenaeus, Adversus haereses, V, 33. עיין י. קלוזנר, ישו הנצרי, עמ׳ 435.

גמליאל וקא דרש (ודרש): עתידה אשה, שתלד בכל יום, שנאמר (ירמיהו, ל״א, ז׳): ,הרה ויולדת יחדו׳ (ביום שהרתה תהא יולדת). לגלג עליו אותו תלמיד, אמר: ,אין כל חדש תחת השמש׳ (קוהלת, א׳, ט׳). אמר (לו ר׳ גמליאל): בוא ואראך דוגמתו בעולם הזה. נפק אחוי ליה (יָצא והראה לו) חרנגולת[1]. ותו (ועוד) יתיב רבן גמליאל וקא דריש: עתידים אילנות, שמוציאים פירות בכל יום, שנאמר (יחזקאל, י״ז, כ״ג): ,ונשא (העץ) ענף ועשה פרי׳ — מה ענף בכל יום, אף פרי בכל יום. לגלג עליו אותו תלמיד, אמר: והכתיב (קוהלת, שם, שם): ,אין כל חדש תחת השמש׳. אמר לו: בוא ואראך דוגמתו בעולם הזה. נפק אחוי ליה צלף. ותו יתיב רבן גמליאל וקא דריש: עתידה ארץ ישראל, שתוציא גלוסקאות (לחמניות של סולת) וכלי מילת (בגדי צמר דק ביותר מעיר מִילֶטוֹס), שנאמר (תהילים, ע״ב, ט״ז): ,יהי פסת בר בארץ׳[2]. לגלג עליו אותו תלמיד ואמר: ,אין כל חדש תחת השמש׳. אמר לו: בוא ואראך דוגמתו בעולם הזה. נפק אחוי ליה כמהין ופטריות; ואַכלי־מילת (מה שנוגע לכלי מילת – הראה לו) נִבְרָא בַּר קוֹרָא (הקלפה המקפת את הצמרת הרכה של הדקל)״[3].

אל ציוריהם של רבן גמליאל השני, ברוך הסורי ופפיים ספְּרָיָתה האגדותית של האדמה לימות-המשיח יש להשוות ברייתא עתיקה מאד, לדעתי, שאף היא נסמכת אל תהילים, ע״ב, ט״ז: „,יהי פסת בר בארץ בראש הרים׳ — עתידה חיטה, שתתַמר כדקל ועולה בראש-הרים. ושמא תאמר: יש צער לקוצרה? — תלמוד לומר (תהילים, שם, שם): ,ירעש כלבנון פריו׳ — הקדוש ברוך הוא מביא רוח מבית-גנזיו[4] ומנשבה (מנשב בה) ומשיר[5] את סלתה, ואדם יוצא לשדה ומביא מלוא פסת-ידו[6], וממנה פרנסתו ופרנסת אנשי-ביתו. ,עם חלב כליות חטה׳ (דברים, ל״ב י״ד) — עתידה חיטה, שתהא כשתי כליות של השור הגדול. ואל תתמה, שהרי שועל קינן בלפת ושקלוהו ומצאו בו ששים ליטרין בליטרא של צפורי״[7].

החלק הראשון של ברייתא זו בא גם בהרחבה זו: ,ואין עמו אל נכר׳ (דברים, ל״ב, י״ב) —

---

1) השווה: כלה רבתי, פ״ב, ששם בא בקצור: „עתידה אשה, שתלד בכל יום, קל וחומר מתרנגולת״.

2) מלת „פסת״ נדרשת על-ידי רבן גמליאל על „כלי-מילת״, מלשון „כתונת-פסים״ (בראשית ל״ז, ג׳; שמואל ב׳, י״ג, י״ח); ועיין רש״י, שבת, ל׳ ע״ב. „בר״ נדרש במובן „גלוסקאות״.

3) שבת, ל׳ ע״ב. בכתובות, קי״א ע״ב, באו המשפטים האחרונים בשם האמורא רב חייא בר יוסף, שבוודאי הוא רק מוסר-הברייתא. ואולם השווה: Bacher, Agadah der Tannaiten, II, 96, Anm. 2 (אגדות-התנאים, כרך א׳, חלק א׳, עמ׳ 67—68).

4) השווה: ירמיה, י׳ י״ג, ונ״א, ט״ז; תהילים, קל״ח, ז׳.

5) כך צ״ל במקום „ומשרה״. בכלה רבתי, פ״ב (עיין: חמשה קונטרסים לר׳ נ״נ קורוניל, ווינה תרכ״ד, דף ד׳ ע״א) כתוב במקום זה: „ונושרות אותם בקרקע״; ואולם על-פי ספרי, דברים, סי׳ שט״ו (הוצאת מא״ש, קל״ה ע״ב), שהובא למטה, יש להגיה: „סְלָתָם״ במקום „אותם״.

6) „פסת ידו״ היא מן „פסת-בר״; ועל־פי זה יש להגיה את הנוסח בכלה רבתי, פ״ב.

7) כתובות, קי״א ע״ב, ובשינויי־נוסחאות אחדים—כלה רבתי, פ״ב (חמשה קונטרסים, דף ד׳ ע״א). המשפטים האחרונים והמעשה בשועל—גם ספרי דברים, סי׳ שי״ז (הוצאת מא״ש, קל״ה קל״ו).

שלא יהו בכם בני-אדם, שעוסקים בפרגמטיא (πραγματεία—עסקי-מסחר) של כלום, כענין שנאמר (תהלים, ע״ב, ט״ז): „יהי פסת בר בארץ׳—שיהיו חיטים מוציאים גלוסקאות כמלוא פיסת היד; „ירעש כלבנון פריו׳ — שיהיו חיטים שפות זו בזו ונושרות סולתן בארץ, ואתה בא ונוטל ממנה מלא פיסת זו של יד כדי פרנסתך״ [1]). וכמו בתבואה כך תהא ברכה שלמעלה מן הטבע שורה גם ביין. כבר הבאתי בהזדמנות אחרת [2]) את המסורת הקדומה והנפלאה (היא פותחת במלת „אמרו״, זאת אומרת, אמרו החכמים הקודמים), שבה נאמר, שֶׁלִּימות-המשיח אדם „מביא ענבה אחת בקרון או בספינה ומניחה בזוית-ביתו ומספק הימנה כפיטום (חבית של יין) גדול״ [3]), והברייתא מוספת: „ואין לך כל ענבה וענבה, שאין בה שלשים גרבי־יין, שנאמר (דברים, ל״ב, י״ד): „ודם-ענב תשתה חמר׳—אל תקרי „חמר׳ אלא „חומר׳ (מדת-הלח הגדולה, שיש בה שלשים סאה והיא מתאמת ל„כור״ בתור מדת-היבש)״ [4]). הפלגה אחרונה זו מתאמת מלה במלה להציור מן האושר הארצי בברוך הסורי, ששם נאמר: „ענבה אחת תעשה כור יין״ [5]): ה„חומר״ בתור מדת-הלח מתאים לה„כור״ בתור מדת-היבש, כאמור. ופפייס [6]) אומר: „כל ענבה דרוכה תתן עשרים וחמש מדות-יין״; אבל מדתו גדולה היא הרבה יותר: בשעה שהכור הוא רק 360 ליטרה, יש בכ״ה המדות של פפיים 800 ליטרה [7]).

אל אותו חלק של ציורי רבן גמליאל, שמתיחס אל האילנות ואל התבואה, יש להשוות ברייתא זו: „„ועל הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה כל עץ-מאכל, לא יבול עלהו ולא יתם פריו; לחדשיו יבכר׳ (יחזקאל, מ״ז, י״ב)—תני [8]): רבי יהודה אומר: לפי שבעולם [9]) הזה תבואה עושה לששה חדשים ואילן עושה לשנים-עשר חודש [10]), אבל לעתיד לבוא התבואה עושה לחודש אחד ואילן עושה לשני חדשים. מה טעם?—: „לחדשיו (מיעוט רבים שנַים) יבכר׳. אמר רבי יוסי: לפי שבעולם הזה התבואה עושה לששה חדשים ואילן עושה לי״ב חודש, אבל לעתיד לבוא התבואה עושה לט״ו יום ואילן עושה לחודש אחד; שכן מצינו, שעָשתה תבואה בימי יואל לחמשה-עשר יום וקרֵב ממנו העומר. מה טעם? — „ובני ציון גילו ושמחו בה׳ אלהיכם, כי נתן לכם את המורה לצדקה

---

1) ספרי, דברים, סי׳ שמ״ו (קל״ה, ע״א וע״ב).

2) עיין למעלה, עמ׳ 262.

3) המלים הבאות אחר זה: „ועציו מסיקים תחת התבשיל״ (כתובות, קי״א ע״ב) הם, ודאי, הוספה מאוחרת, שהרי אינן מתקשרות יפה וחסרות הן בספרי, דברים, סוף סי׳ שי״ז (הוצאת מא״ש, קל״ו, ראש ע״א).

4) כתובות, קי״א ע״ב.

5) ברוך הסורי, כ״ט, ה׳ (עיין למעלה, חלק ב׳, עמ׳ 213).

6) בספרו של Irenaeus, Adv., haer.V,33 (למעלה, חלק ב׳, עמ׳213—214; ישו הנצרי, עמ׳ 435)

7) עיין: Hühn, Die Messianischen Weissagungen, I, 160, Anm. 2.

8) ובכן – ברייתא. השווה גם ירושלמי, תענית, פ״א, ה״ב.

9) המלות „לפי ש—״ מיותרות הן כאן.

10) עיין מאמר דומה לזה בשם ר׳ מאיר, חברם של ר׳ יהודה ור׳ יוסי, בתוספתא, תענית, א׳, א׳ (ראש המסכת).

ויורד לכם גשם, מורה ומלקוש בראשון'[1] (יואל, ב׳, כ״ג). ומה מקיים ר׳ יוסי ,לחדשיו יבכר'?— בכל חודש וחודש יהיה מבכר״[2].

ראוי לתשומת־לב, שכמעט בכל המקומות המובאים למעלה ככר הרגישו התנאים עצמם את ההגזמה וההפלגה שבציורים אלה. מפני-כן מבקש רבן גמליאל לעשות את דרשותיו המפליגות לאפשריות-המציאות בעיני תלמידו הבלתי-מאמין בהן והמלגלג עליהן על-ידי דוגמאות מחיי יום-יום; וכמו-כן מבקשת הברייתא הסתמית, שיש בה המלים האַפִּיָנִיוֹת „ואל תתמה״, לעשות נפלאות אלו על-ידי המעשה בשועל, שקינן בלפת, יותר טבעיות ויותר ראויות לאֵמון. ודבר זה רוצה לעשות גם ר׳ יוסי על-ידי הזכרת המאורע מימי יואל הנביא. ואולם ספקנות זו, שקמה בימים היותר קדומים, לא מנעה את התנאים המאוחרים מלהפליג ולהגזים את ציוריהם הדימיוניים עד קצה-גבול-הנמנע. כך אנו מוצאים, למשל, דעה אחת, שלפיה לא רק תתן האדמה את יבולה „בו ביום שתהא נזרעת״, אלא שאַף האילנות „יעשו פירות בו ביום שהם נטועים״. ולא רק פרי-האילנות יאָכל, אלא אף האילנות עצמם, כלומר, אף עֵצם „עתיד להיות נאכל״. ולא רק עצי-הפרי יעשו פירות, אלא אף אילני-הסֶרֶק[3].

את המלים המקראיות „ועלהו לתרופה״ (יחזקאל, מ״ז, י״ב) מפרש התנא-למחצה בר-קפרא: „להתיר פה (פי הרֶחם של) עקרות״[4], שהרי אף כל גופו של אדם ישתנה לימות-המשיח. על הכתוב: „ואולך אתכם קוממיות״ (ויקרא, כ״ו, י״ג), אומר ר׳ מאיר (אחר גזירות-הדריינוס): „מאתים אמה כשתי קומות של אדם הראשון״[5] — כך תהא קומתו של אדם לימות-המשיח.—„ר׳ יהודה אומר: מאה אמה, כנגד היכל וכתליו, שנאמר (תהילים, קמ״ד, י״ב): ,אשר בנינו כנטיעים מגודלים בנעוריהם, בנותינו כזויות מחוטבות תבנית-היכל׳״[6]. מסורת אחרת: „ר׳ שמעון אומר: מאתים אמה; ר׳ יהודה אומר: מאה אמה כאדם הראשון. אין לי אלא אנשים — נשים מנין? — תלמוד לומר: ,בנותינו כזויות מחוטבות תבנית-היכל׳ — וכמה היא תבנית-היכל?—מאה אמה. דבר אחר: ,ואולך אתכם קוממיות׳— בקומה זקופה, ולא יהיו יראים מכל בריה״[7].

---

1) „בראשון״ פירושו כאן, ודאי, יום ראשון של חודש ראשון (ניסן), ובכן חמשה־עשר יום קודם „יום הנף העומר״ ממחרת יום ראשון של פסח.

2) ירושלמי (ומצורף אף לבבלי), שקלים, פ״ו, ה״ב.

3) ספרא, בחוקותי, פ״א (הוצאת וייס, ק״י ע״ב). המאמר האחרון על „אילני-סרק״ נמצא גם בכתובות, קי״ב ע״ב, קרוב לסוף המסכת, בשם רב, שבית־מדרשו נחשב למסדר-הספרא („ספרא דבי רב״).

4) סנהדרין, ק׳ ע״א; מנחות, צ״ח ע״א. בירושלמי, שקלים, פ״ו, ה״ב, בא מאמר זה בשם האמורא ר׳ חנינא.

5) שקומתו היתה, על-פי חגיגה, י״ב ע״א, של מאה אמה. „קוממיות״ נדרשת במספר זוגי או רבים („מיעוט רבים שנַים״) מן „קומה״.

6) בבא בתרא, ע״ה ע״א; סנהדרין, ק׳ ע״א.

7) ספרא, בחוקותי, סוף פ״ג (הוצאת וייס, קי״א ע״א). „דבר אחר״ זה נִמצא מלה במלה גם בבמד״ר, פי״ג.

העדר-יראה זה מכל בריה כולל גם בטחונו של אדם מן הסכנה הנשקפת לו מצד חיות רעות: „והשבתי חיה רעה מן הארץ' (ויקרא, כ"ו, ו') — ר' יהודה אומר: מעבירם מן העולם. ר' שמעון אומר: משביתן שלא יזיקו [1]. אמר ר' שמעון: אימתי הוא שבחו של מקום — בזמן שאין מזיקים, או בזמן שיש מזיקים ואין מזיקים? — אמור: בזמן שיש מזיקים ואין מזיקים, וכו'. וכן הוא אומר: „וגר זאב עם כבש, ונמר עם גדי ירבץ, ועגל וכפיר ומריא יחדיו, ונער קטן נוהג בם; ופרה ודוב תרעינה, יחדיו ירבצו ילדיהם, ואריה כבקר יאכל תבן; ושעשע יונק על חור פתן ועל מאורת-צפעוני גמול ידו הדה' (ישעיה, י"א, ו'—ט')" [2]. הרי שאף לימות המשיח יהיו בעולם זאבים, נמרים, כפירים, דובים, אריות, פתנים וצפעונים, אלא שכל אלה „לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר-קדשי".

ואולם האושר הארצי של בני-האדם יגדל לא רק על-ידי פריית-הארץ ועל-ידי הבטחון מן הסכנה, אלא אף על ידי החלוקה הצודקת של הנכסים בארץ. כבר ראינו [3], שלימות-המשיח „אין לך כל אחד ואחד, שאין לו [נחלה] בהר ובשפלה ובעמק" [4]. זאת אומרת: לכל אדם יהיו גם כרם, גם פרדס, גם שדה-תבואה („שדה לבן").

תמונה מושכת את הלב מכמה צדדים, אבל גם מופלגת ומוגזמת, מימות-המשיח מצייר ר' אליעזר, בנו של ר' יוסי הגלילי (אחר גזירות-הדריינוס), בדברים מועטים, אבל חריפים. הוא אומר: „מנין אתה אומר, שכל אחד ואחד מישראל עתיד להיות לו בנים כיוצאי-מצרים (ששים רבוא)? — שנאמר (תהילים, מ"ה, י"ז): ,תחת אבותיך יהיו בניך'. אי בנים יכול יהיו דוויים וסגופים? — תלמוד לומר: ,תשיתמו לשרים בכל הארץ'. אי שרים יכול פרגמטוטין (סוחרים [5] — πραγματευτής)? — תלמוד לומר: ,ממלכת' (שמות, י"ט, ו'). אי מלך יכול יהא חוזר ומכבש? — תלמוד לומר: ,כהנים'. יכול כהנים מחזרים (בבית-הגרנות)? — תלמוד לומר: ,ממלכת-כהנים' — בטלנים (נ"א „מבטלים"). כענין שנאמר (שמואל ב', ח', י"ח): ,ובני-דוד כהנים היו'" [6].

האידיאל המשיחי המתואר כאן אָפְיָנִי הוא מאד בשביל הדור שאחר גזירות-הדריינוס. המצב הרוחני של האומה הישראלית לימות-המשיח ותעודתה בעולם מתוארים כאן בתֵאור מתאים לדעתם של חכמי-התלמוד. ישראל שוב לא יהא נרדף ומעונה, לא יהא עוד מפוזר בין הגויים ולא עוד יהא אומה של סוחרים; אלא הוא „ממלכת-כהנים וגוי קדוש". אבל

---

1) דעה זו של ר' שמעון מתאמת לגמרה אל זו של פילון (ידידיה) האלכסנדרוני (De praemiis et poenis, § 15).

2) ספרא, בחוקותי, ראש פ"ב (הוצאת וייס, קי"א ע"א).

3) עיין למעלה, עמ' 261.

4) בבא בתרא, קכ"ב ע"א.

5) ודאי, על יסוד הכתוב (ישעיה, כ"ג, ח'): „אשר סוחריה שרים". שישראל לא יעסוק במסחר לימות-המשיח כבר ראינו מתוך ספרי, דברים, סי' שט"ו (הוצאת מא"ש, קל"ה סוף ע"א). עיין למעלה, ראש עמ' 331.

6) מכילתא, בחודש, פ"ב (הוצאת מא"ש, ס"ג ראש ע"א). ר' מאיר איש-שלום הגיה את הפנים על-פי ילקוט, שמות, י"ט. ב' (סי' רע"ה), וילקוט, תהלים, מ"ה. לא כל-כך נכונה הגירסה בהוצאת המכילתא של רא"ה וויס, דף ע"א.

ממלכה זו אינה שואפת לכִבּושים על-ידי מלחמות, וכהנים אלה אינם עוסקים בגיור עמים אחרים בצורת עשית-הגרים של פוילוס בפרט ושל הנצרות הקדומה בכלל, — דבר, שעסקו בו גם היהודים בימי צמיחתו של „חזון-הסיבו'לות"[1]. הגויים יתגיירו מעצמם, בלא הטפה ישרה לכך מצד היהודים, מפני שהממלכה המופתית של אומה, שכולה כהנים וכולה גוי קדוש, תמשוך אותם אחריה מאליהם[2]. דבר זה מתאים לגמרו להמסקנות, שהגעתי אליהן בכל הנוגע לקבלת-גרים לימות-המשיח: הגויים יהיו אז „גרים גרורים" — מאליהם.

נשתייר לי עוד לסמן נסים שונים, שיהיו נעשים לימות-המשיח. שיחזיר אז אליהו הנביא את „צנצנת-המן, את הצלוחית של מי-נדה ואת הצלוחית של שמן-המשחה, ויש אומרים אף את מטה-אהרן", שפרח מחדש, כבר ראינו למעלה[3]. וכבר נשאתי-ונתַתי בדבר[4], אם התורה משתכחת לימות-המשיח או לא, והוכח, שמתוך הרדיפות של הדריינוס בעל-כרחו צמח הרעיון, שאפשרות היא השתכחות — לכל הפחות זמנית — של התורה. ואולם לא היתה זו דעה קבועה וכללית. וכשֶׁקם דור חדש של תַּנאים, שלא עברו עליו עוד גזירות-הדריינוס, נעשו שליטות בחוגיו דעות אחרות לגמרן. כך מחליט, למשל, בן-דורו של ר' יהודה הנשיא, ר' אליעזר הקפר[5], בברייתא מאוחרת: „עתידין בתי-כנסיות ובתי-מדרשות שבבבל, שיקָבעו בארץ-ישראל, שנאמר (ירמיה, מ"ו, י"ח): ,כי כתבור בהרים וככרמל בים יבוא'[6]. והלא דברים קל וחומר: ומה תבור וכרמל, שלא באו אלא לפי-שעה ללמוד תורה (כלומר, כדי לתבוע, שהתורה תנתן עליהם) קבעום בארץ-ישראל, בתי-כנסיות ובתי-מדרשות, שקורין ומרביצין בהם תורה, על אחת כמה וכמה"[7].

ובכן לא תשתכח התורה אף לימות-המשיח. ואף מצוותיה תהיינה חובה אז כעתה. כי בית-המקדש יִבָּנה מחדש והקרבנות יהיו מוקרבים בו כבשנים קדמוניות. אין דבר, שהתַּנאים מחזיקים בו בכל תוקף, יותר מזה[8]. בפירוש נאמר, שבית-המקדש והקרבנות,

1) זהו הרעיון הנכון של „כהנים מחזרים", שהפוכם הם ה„כהנים המבטלים".

2) עיין פירוש „מאיר עין" בהוצאת הספרי לרמא"ש, ס"ג ע"א, הערה ל"ד: „לפי דרכנו אתה למד, שלא יהיו ישראל מלמדים ומפרסמים דתם ואמונתם כפרגמטוטין וכו', וכן לא ילמדו אמונתם וכו' ככהנים המחזרים בבתי-גרנות, אלא יהיו ככהנים שומרי-דעת ותורה יבקשו מפיהם". דברים נמרצים נגד רעיון-התעודה וצדקת־הפזור מעטו של חוקר-מלומד טהור! —

3) עיין למעלה, עמ' 294.

4) עיין למעלה, עמ' 287—289.

5) עיין תוספתא, אהילות, י"ח, י"ח (סוף המסכת). באכר, Agadah der Tannaiten, II, 496, 500—501 (אגדות-התנאים, כרך ב', חלק ב', עמ' 166—167, גם הערה 45 בעמ' 174) מיחס מאמרים שונים, שנתיחסו לר' אליעזר הקפר—וביניהם גם את המאמר שלנו—לבר־קפרא, בנו של ר' אליעזר הקפר.

6) כאן מרומזת, כנראה, האגדה המשונה, שהכרמל מאספמיה והתבור מבית־אֵלים עברו את את הים בימי מתן-תורה על-ידי משה והגיעו למדבר-סיני, כדי שתנתן התורה עליהם. עיין מכילתא, בחודש, פ"ה, הוצאת מא"ש, ס"ו ע"ב). והשווה: J. Renzer, Die Hautpersonen des Richterbuches in Talmud und Midrasch, I, Simson, Berlin 1902.

7) מגילה, כ"ט ע"א.

8) נגד דעתו של Castelli, IL Messia, pp. 277—271.

מלכות בית-דוד ושמן-המשחה יתקיימו „לעולם ולעולמי-עולמים״[1]. הזכרת בית-המקדש מתלַוָּה במשניות[2] ובברייתות הרבה[3] בברכה: „שיִבָּנה במהרה בימינו״. חוקים הרבה, שבאמת אין להם שום מובן לאחר שחרב בית-המקדש, נחשבים חובה מטעם אחד: „מהרה יִבָּנה המקדש״ —, וכל עבודתו תחזור לקדמותה[4]. אמונה זו היתה מוצקת כסלע, עד שאנו קוראים בברייתא סתמית: „גֵר, שנתגייר בזמן הזה, צריך שיפריש רובע (דינר) לקנו״, כדי שיוכל להביא קרבן של שני תורים או בני-יונה אם יִבָּנה המקדש עוד בחייו[5]. לדעתו של רא״ה וויים[6], דין זה מוצאו עוד מרבן יוחנן בן זכאי, ורק לאחר-זמן ביטל אותו „מפני התקלה״. ר׳ עקיבה הביע בבהירות יתרה את אמונתו החזקה בבנין בית-המקדש ובהחזרת הקרבנות בברכה, שבאה במשנה ושהבאתיה קודם לכן[7]. תלמיד צעיר של ר׳ עקיבה, ר׳ יהודה בן אילעי, שהוא ידוע לנו על-ידי מסורותיו מימי בית שני, יודע אפילו להחליט, שהכנור של ימות-המשיח יהא של שמונה נימים[8]. ואותו ר׳ יהודה מדבר על כהן-גדול, שישמש לימות-המשיח, כעל דבר מובן מאליו: „יכול יהו אהרן ובניו צריכים לשמן-המשחה לעתיד לבוא? — תלמוד לומר (ויקרא, ז׳, כ״ה): ,זאת משחת אהרן ומשחת בניו׳. הא מה אני מקיים: ,אלה שני בני היצהר, העומדים על אדון כל הארץ׳ (זכריה, ד׳, י״ד)? — זה אהרן ודוד״[9].

על כהן-גדול לימות-המשיח מדובר הרבה בספרות-התלמודית. וכבר שיערתי[10], שכהן-גדול זה אינו אלא אליהו הנביא. לפי מסורת אחרת[11], בא כהן-גדול זה ביחד עם אליהו הנביא והוא נקרא „כהן-צדק״—כינוי, שכנראה, הוא אחד עם „מלכי-צדק״[12]. כאן לפנינו נקודת-המגע החשובה של התלמוד עם ה„אגרת אל העברים״, שהיא מיוחסת (שלא בצדק) לפוילוס, שבברית החדשה[13]. ואולם יש בתלמוד אף מקומות הרבה נגד

---

1) ספרי, במדבר, סי׳ צ״ב (הוצאת מאיש, כ״ה ע״ב; הוצאת ח. ש. הורוביץ, קובץ מעשי-התנאים, לייפציג תרע״ז, III, 3, עמ׳ 92).

2) למשל, משנה, תענית, מ״ח (סוף המסכת); תמיד, פ״ז, סוף מ״ג.

3) בבא מציעא, כ״ח, ראש ע״ב.

4) סוכה, מ״א ע״א; מנחות, כ״ה ע״ב; ראש-השנה, ל׳ ע״א; ביצה, ה׳ ע״ב; תענית, י״ז, ראש ע״ב; סנהדרין, כ״ב ע״ב; בכורות, נ״ג ע״ב.

5) ראש־השנה, ל״א ע״ב; כריתות, ט׳ ע״א (עיין רש״י לשני מקומות אלה).

6) דור דור ודורשיו, II², 37, הערה 1.

7) עיין למעלה, עמ׳ 253.

8) עיין למעלה, עמ׳ 263.

9) ספרא, צ״ו, פ״ח (הוצאת וויס, מ׳ ע״א).

10) עיין למעלה, עמ׳ 294.

11) סוכה, נ״ב ע״ב (כנראה, מימי-האמוראים).

12) רש״י, סוכה, נ״ב ע״ב. השווה: Dalman, Der leidende u. sterb. Messias, SS. 7—8 (ביחוד הערה **).

13) אל העברים, ו׳, כ׳; ז׳, א׳—י״ז. השווה: מתיא, כ׳, מ״ג—מ״ד; מארקוס, י״ב, ל״ו; לוקאס, כ׳, מ״ב—מ״ד. (באותו מזמור כתוב: אתה כהן לעולם על דברתי מלכי-צדק).

ההחלטה, שמלכי-צדק והמשיח אחד הם,— ודאי, לא בלא כוונה של ניגוד להנצרות[1]. כוונה אנטי-נוצרית כזו יש, בין השאר, גם למאמרו של הנשיא רבן שמעון בן גמליאל השני, מן הדור שאחר גזירות-הדריינוס, שאומר על הכתוב בזכריה, ד׳, י״ד: „אלה שני בני-היצהר", שבו מצא ר׳ יהודה את אהרן ודוד: „זה כהן-צדק ומשיח". והוא מוסיף: „ואיני יודע איזה מהם חביב. כשהוא אומר (תהלים, ק״י, ד׳): ,נשבע ה׳ ולא ינחם: אתה כהן לעולם [על דברתי מלכי-צדק]׳[2]), הוי יודע, שמלך-המשיח חביב יותר מכהן-צדק"[3]). הכהן-הגדול לעתיד לבוא, מלכי-צדק, שתופס מקום גדול כל-כך ב„אגרת אל העברים", הוא כאן פחות חביב לאלהים מן המשיח. ואולם מציאותו של כהן-גדול לימות-המשיח מוזכר כאן כדבר מובן מאליו, שבא עליו ההסכם הכללי.

אם יחזור כהן-גדול לבית-המקדש, טבעי הוא הדבר, שאף בגדי-השרד שלו והחושן והאורים-והתומים יחזרו אף הם. ואמנם, פעם אחת נשאלה בתלמוד השאלה בפשטות: „כיצד מלבישן לעתיד לבוא?"[4]); כלומר, כיצד לובש הכהן-הגדול לימות-המשיח את בגדיו המיוחדים? —. ברייתא סתמית ומלאת-ענין אומרת: „משחרב בית-המקדש הראשון בטלו ערי-מגרש (ללויים, על-פי ויקרא, כ״ה, ל״ב — ל״ד) ופסקו אורים ותומים ופסק מלך מבית־דוד. ואם לחשך אדם לומר (אם יבוא אדם וילחש לך פְּרכה מן הכתוב): ,ויאמר התרשתא להם, אשר לא יאכלו מקודש-הקדשים עד עמוד כהן לאורים ותומים׳ (עזרא, ב׳, ס״ג, נחמיה, ז׳, ס״ה), — [אמור לו]: כאדם, שאומר לחברו: עד שיחיו מתים ויבוא משיח בן-דוד"[5]).

ואולם אם יהיו לימות-המשיח בית-מקדש, כהנים וקרבנות, ודאי, יהיו אז גם חוטאים וחטאים. ואמנם, אנו מוצאים מאמר תנאיי, שאומר בפירוש: „וכן אתה מוצא בימות-המשיח, שאין עתידים למרוד אלא מתוך אכילה ושתיה ושלוה. מה נאמר בהן?—,וישמן ישורון ויבעט׳ (דברים, ל״ב, ט״ו)"[6]).

כשמפרידים את ימות-המשיח מן ה„עולם-הבא" שאחריהם, כמו שנסיתי לעשות בפרק ב׳ של החלק הנוכחי, נראה לנו הדמיון הגדול שבין „דורו של המשיח" ובין הדורות של עכשיו טבעי לגמרו. אף התנאים—כיהדות המאוחרת וכנצרות בכל הזמנים — צִפו לזמן, שבו החטא כליל יחלוף והקרבנות, כמו כל שאר מצוות-התורה, לא יהא עוד צורך בהם. אבל זמן זה בלא חטא ובלא תורה הוא זה שאחר ימות-המשיח. אז „צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו-השכינה"[7]).

---

1) דבר זה בולט במאמרו של ר׳ ישמעאל בנדרים, ל״ב ע״ב (סוף פרק ב׳).

2) המלים המסוגרות הובאו מן הכתוב בפירושו של רבינו גרשום מאור הגולה לנדרים, ל״ב ע״ב. ובכן עוד הוכחה אחת יתירה, ש„כהן-צדק" ו„מלכי־צדק" אחד הם.

3) אבות של רבי נתן, נ״א, פל״ד (הוצאת שכטר, עמ׳ 100).

4) יומא, ה׳ ע״ב (כנראה, מתקופת־האמוראים ובקישור עם תחיתו של אהרן).

5) סוטה, מ״ח ע״ב. קצת משונה מכבאן בא מאמר זה עצמו בירושלמי, קידושין, ראש פ״ד, ה״א.

6) ספרי, דברים, סי׳ שי״ח (הוצאת מא״ש, קל״ו ע״א).

7) עיין למעלה, עמ׳ 261-268. כל המאמרים, שהביא קאשטילי (IL Messia, pp. 264—270)

הרעיון המשיחי היהודי כשהוא לעצמו, שיָצא בעיקרו מתוך שאיפה מדינית: מתוך-געגועי-האומה להקנות לעצמה מחדש את הכח המדיני האבוד ולראות בהתחדשותה של מלכות בית-דוד, מלכות הצדק והגבורה כאחד,—בעל־כרחו נשאר, למרות מה שנעשה רוחני יותר ויותר ולמרות הגובה המוסרי, שהתרומם אליו, ארצי ומדיני בעיקרו. מלכות-המשיח היא באמת מלכותו של דוד, אלא שהיא מתפשטת על שטח יותר גדול, כל טוב-העולם בידה והיא גם בעלת מוסריות צרופה ומזוקקת, עד כמה שיכול היה הדמיון המזרחי העשיר לצייר לעצמו רוחניות זו בלא שיתבטל על-ידיה הצד המדיני שברעיון המשיחי. כי מלכותו של מלך-המשיח היהודי היתה ונשארה,—לכל הפחות, עד כמה שהדבר נוגע לתקופת-התַנאים,—מלכות מן העולם-הזה.

בנידון זה, מוסבים על ה„עולם-הבא", או הם — מזמן מאוחר, לא מתקופת-התנאים. ומכאן—בֵאוריו הרחוקים והניגודים, שהוא מוכרח למצוא בספרות שאחר המקרא לעתים קרובות יותר מדאי (עיין ביחוד עמ' 269—270), בעוד שבאמת יש לבאר את הדעות השונות מתוך שינוי ה„עולמות", שעליהם הם מוסבים, ומתוך שינוי התקופות, שמהן הגיעו אלינו.

מפתח.[1]

1) כדי שלא להגדיל את כמותו של המפתח לא באו בו: א) שמות של מחברים וספרים חדשים, משתי מאות-השנים האחרונות, ובפרט שכמעט את כולם קל למצוא בהערות; ב) שמות וענינים, שבאו בספר הנוכחי רק ד ר ך־ א ג ב ואין להם כאן ערך עיקרי; ג) שמות וענינים, שבאו אך בהערות בלבד. וכדי שיוקל למצוא אף את השמות והעינינים, שלא נרשמו ב„מפתח“, הרביתי בפיזור-האותיות — מה שמוכרח לבוא בעברית גם בלא זה במקום חוסר אותיות-ראשיות גדולות, שבאות בלשונות-אירופה, לכל הפחות, בשמות-עצם פרטיים, ומוטב שהקורא יהא בקי בספר גופו משיסמוך על ה„מפתח“ בלבד.

תקוני-טעויות והוספות.

עמ' 7, שורה 13, „מזה" צ"ל: מכאן.

" 11, הערה 1, שורה 9, " Göttingen.

" " בסוף הערה 1, יש להוסיף: ועיין על כל אלה גם בספר החשוב מכמה צדדים של Gerhard Kittel, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum, Stuttgart 1926, SS.7 8—85.

" " הערה 2, שורה 2, חסרה המלה: Güters-loh.

" 12, סוף הערה 2, צ"ל: תחותמשה, אחמשה.

" 13, שורה 17, „אותו" צ"ל: אותן.

" " " 18, " הללו דוקה.

" הערה 1, שורה 1, " Beiträge.

" 15, שורה 22, „באופן פשוט" " כפשוטם.

" 39, הערה 1, " μετέωρον.

" 43, הערה 1, שורה 2, 1942 " 1924.

" " " 3, " 1; " πνεύματα.

" 47, מלמעלה, חסרה אות ו', לסימון-הפרק.

" 57, שורה 18, „אנסאן" צ"ל: אנשאן.

" 61, " 17, " בניה.

" 64, " 2, „כמו" " כאילו.

" 65, " 7, „שמלא" " שמלת.

" 104, " 11; „יש" " עבר.

" 116, " 23; „שמועטים" " שמועות.

" 143, " 17; „עם עם" " בעם.

" 153, " 8; „VI" " IV.

" 161, הערה 1, שורה 2, חסר המספר של הכרך: I.

" 168, שורה 2, חסרה אחר מלת „ברוך" המלה: הגנוז.

" " הערה 2, שורה 1, חסר המספר של הכרך: I.

" 173, שורות 11, 23-24; „הסיבילית" צ"ל: הסיבו'לות.

" 174, שורה 2, חסרה אחר מלת „חנוך" המלה: הכושי.

עמ' 181, הערה 2, שורה 4; „P.B." צ"ל: P.L.

" 194, שורות 2—3: „צוואת" " צוואות.

" 202, שורה 9, חסרים סוגריים אחר המלה „ישראל" וקודם המלה „שם".

" 208, " 27, יש להוסיף: יש לשער, שהחסר בפרק השביעי היא השתכחות-התורה, דבר, שנשמט בזמן מאוחר מתוך חשש מפני האנטינומיסטים והגנוסטיקים למיניהם.

" 218, שורה 23, יש להוסיף בסוגריים מרובעים: [עשיו].

" 221, הערה 1, שורה 3, יש להוסיף גם־כן: עמ' 159.

" 225, " " יש להוסיף: רמז להאגדה על נהר-סמבטיון.

" 227, שורה 10: „ואדריינוס" צ"ל: והדריינוס.

" 230, שורות 24־25 „קליפטרה" " קליאופטרה.

" 232, הערה 1, הסוגריים צריכים לבוא קודם המלה: „ביוונית".

" 233, שורה 25, „קליפטרה" צ"ל: קליאופטרה.

" 234, " 17, „הסיבילות" " הסיבו'לות.

" 268, הערה 1, שורה 5, „ספרו" צ"ל: ספרי.

" 285, שורה 2, יש להוסיף: על „בית־הועד" עיין למעלה, עמ' 185.

" 289, שורה 3, צ"ל: באופן.

" 291, הערה 1, בסופה, יש להוסיף: מפתח התלמוד, III, 17—56, ערך „אליהו".

" 295, הערה 4, בסופה יש להוסיף כנ"ל.

" 299, " 8, שורה 2, „אמנם" צ"ל: ואמנם.

" 314, " 1, " 1, צ"ל: Fragment.

" 317, שורה 19, יש להוסיף: נגד השפעות מצריות (אגדת-אוזיריס) ובעד נגור להנצרות: Gerhard Kittel, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum, 1926, SS. 84 — 85.

" 333, שורה 11: „שאפשרות" צ"ל: שאפשרית.